This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

ANDOVER-HARVARD THEOLOGICAL LIBRARY
MDCCCCX
CAMBRIDGE, MASSACHUSETTS

Niedner 2 vo

Der
moderne Nihilismus
und die
Strauß'sche Glaubenslehre
im Verhältniß
zur Idee der christlichen Religion.

Eine kritische Beleuchtung und positive Überwindung des Grundprincips und der Hauptconsequenzen der destructiven Philosophie

versucht

von

Dr. Johann Wilhelm Hanne.

Bielefeld,
Druck und Verlag von Velhagen & Klasing.

1842.

Andover

SPEC
622
Hanne

Vorwort.

Der eigentliche Hauptzweck dieſer Schrift iſt kein anderer, als den höheren poſitiven Standpunkt, auf welchem die negative Richtung der modernen Speculation und Kritik zum untergeordneten und überwundenen Moment herabſinkt, mit vorbereiten zu helfen. Es kam daher in ihr, nach Darſtellung der Methode und der wichtigſten Reſultate der modernen Wiſſenſchaft, vor Allem auf die Enthüllung und Widerlegung des Widerſpruchs an, der im Princip der gegenwärtig herrſchenden Philoſophie geſetzt iſt. An dieſes kritiſche und mehr negative Moment dieſer Schrift ſchloß ſich dann weiter das poſitive, welches direct auf die Erringung jenes höheren philoſophiſchen Standpunktes der Zukunft ſelbſt gerichtet iſt.

Um das Grundprincip dieſes Standpunktes zu bewähren, mußte es durch die wichtigſten Stadien der Logik und Metaphyſik, der philoſophiſchen Lehre von Gott, von der Natur und vom Weſen der Menſchheit hindurchgeführt werden. Dies iſt im dritten Abſchnitte verſucht worden.

In wie weit der Verſuch mir gelungen iſt oder nicht, erwarte ich ruhig von der Zukunft. Was mir nicht gelungen iſt, gelingt An-

dern. Ich lebe der gewiſſen Zuverſicht, daß die Zeit der poſitiven Reſultate des philoſophiſchen Denkens, an denen ſich der ganze Menſch wieder zum chriſtlichen Glauben und Hoffen und vor Allem zur chriſtlichen Liebe emporrichten kann, in ihrem Herannahen durch die einſeitig negative Tendenz der modernen Kritik nur beſchleunigt werden wird. Zwar wird dieſe im Kommen begriffene poſitive Philoſophie ſich unabhängig vom Glauben entwickeln müſſen, ſonſt würde ſie wieder in Dogmatismus und Scholaſtik umſchlagen. Das iſt ja aber eben das Verdienſt der modernen Kritik, daß ſie dieſen unfreien Geſtalten ein Ende gemacht hat. Das Ziel der künftigen Wiſſenſchaft iſt alſo: frei aus ſich ſelbſt zu erzeugen, Was dem Bewußtſein im Glauben zunächſt von Außem kommt und nur Das als wahr anzuerkennen, was ſie im innerſten Weſen des Gedankens begründet findet. Aber ſie wird auch anerkennen müſſen, daß ebenſo der Glaube eine gewiſſe Unabhängigkeit von der Wiſſenſchaft hat. Was daher vom Glaubensinhalt mit urſprünglicher Kraft in der Innerlichkeit der Subjectivität, wie in der religiös-ſittlichen Praxis ſich erhalten hat und trotz allen Negationen, die von der Wiſſenſchaft ausgingen, mit ruhiger Zuverſicht und ohne allen Fanatismus immer lebendig wieder erſteht in den Gemüthern der Chriſtenheit, das hat die beſonnene und leidenſchaftsloſe Philoſophie zu reſpectiren, ſollte ſie auch die philoſophiſche Kategorie dafür noch nicht entdeckt haben. Denn der Standpunkt jeder Zeitphiloſophie iſt und bleibt doch immer irgendwie ein relativer. Wie die Philoſophie ſich in ihrer Conſtruction des Weſens der objectiven Natur von der Erfahrung leiten laſſen muß und durch dieſe häufig corrigirt worden iſt, ſo hat ſie ebenſo die religiöſe Er-

fahrung zu ehren. Die Nothwendigkeit hiervon einzusehen, ist mit eine der ersten Aufgaben der künftigen Religionsphiloſophie.

In ſolcher Weiſe wird endlich eine freie Wechſelwirkung zwiſchen Glauben und Wiſſen eintreten. Dieſe ſchönere Zukunft — noch iſt ſie nicht völlig angebrochen. Aber ſchon grüßen manche ihrer Vorboten die Gegenwart. Und einen der Töne dieſes Grußes, der bis jetzt noch überhört worden war, glaubt auch der Verfaſſer dieſer Schrift innerlich vernommen und in ihr vernehmlich wiedergegeben zu haben. Wie wird er ſich freuen, ſollte dieſer Ton in tüchtigen Denkern und ſinnigen Gemüthern freundlichen Anklang finden. Er kann dies nur *hoffen*. Das aber *weiß* er, daß er es durch dieſe Blätter mit den Partheiführern der beiden Extreme auf dem Gebiete der gegenwärtigen Theologie und Religionsphiloſophie, nämlich mit den Orthodoxiſten und Nihiliſten, und mit Denen, die ſich dieſen oder jenen zuneigen, bis in den Grund verderben wird. **Fiat!** Der Verfaſſer fühlt ſich verpflichtet, die Berechtigung der Kritik und die Verdienſte insbeſondere der *Strauß*ſchen Wirkſamkeit in dieſer Beziehung nicht nur nothgedrungen, ſondern freudig anzuerkennen. Ein ſolches Verhalten nennen die Orthodoxiſten, Pietiſten und Pectoraltheologen Ungläubigkeit, Abfall vom Chriſtenthume, Nothwendigkeitsaberglauben und dergleichen. Der Verfaſſer kann ſich ebenſowenig verhehlen, daß die moderne Kritik nach ihrem metaphyſiſchen Grundprincip in der einſeitigſten Abſtraction ſteckt und daß ihre geprieſene Freiheit nicht ſelten die baarſte Frechheit iſt. Er erkennt die Idee der chriſtlichen Religion als die abſolute Wahrheit; er kann nicht ablaſſen von dem Glauben an einen perſönlichen Gott, an einen Erlöſer der Welt, an ein Leben nach

dem Tode. Dieſer Glaube und das Streben, denſelben wiſſenſchaftlich zu rechtfertigen, gilt bei den „modernen" Kritikern für Engherzigkeit, für Unfreiheit, für Jeſuitismus, für Scholaſtik, oder was ſie noch ſonſt für ſaubere Kategorien in Petto haben. Es wird ihnen ein Leichtes ſein, auch dieſe Schrift mit einer ihrer geiſtreichen und delicaten Pointen zu ſignaliſiren. Mögen ſie. Der Verfaſſer derſelben fürchtet ſich im Kampf für dieſen Glauben der Chriſtenheit weder vor den Blitzen der Herrſcher im Donnergewölk der deutſchen Jahrbücher, noch vor dem Verketzerungsgeſchrei jener Zionswächter, welche die wahre Chriſtlichkeit für ſich in Pachtung genommen zu haben meinen und ſich nicht entblöden, mit dem ordinärſten Rationalismus Complott zu machen, wo es gilt, verfängliche Conſequenzen aus philoſophiſchen Principien zu ziehen.

Weder das abſtracte Feſthalten noch das abſtracte Negiren des Vergangenen wird den Sieg davon tragen. Die Wahrheit iſt die concrete Einheit der Vergangenheit und Gegenwart. Ihr gehört die Zukunft. Sie iſt die Macht und das Gericht, ſowohl über den vom Wiſſen abſtrahirenden Glauben als auch über das vom Glauben abſtrahirende Wiſſen.

Braunſchweig, am erſten Pfingſttage 1842.

Inhaltsverzeichniß.

Einleitung . . . . . Seite 1 — 13

Erster Abschnitt.

Die Grundanschauung des pantheistischen Nihilismus der Gegenwart, und zwar
1) Wie dieselbe sich im Allgemeinen auf dem Grunde der Hegelschen Logik gestaltet hat, und wie sie sich zur vulgären Weltansicht des Christenthums verhält . . . . . 15 — 26
2) Wie dieselbe von Bruno Bauer Behufs der Kritik der Evangelien, und von Feuerbach Behufs der Kritik der speculativen Idee des Christenthums angewandt worden ist . . . . . 26 — 75
3) Wie sie von Strauß in dessen Kritik der christlichen Glaubenslehre in Anwendung gebracht wird. — Vorläufige Reflexionen über die Strauß'sche Kritik der christlichen Glaubenslehre, und zwar
   a) über die Bedeutung des Strauß'schen Werks für die gegenwärtige christliche Gläubigkeit und Theologie . . . . . 75 — 82
   b) über die historische Genesis . . . . . 82 — 91
   c) über die Eintheilung desselben . . . . . 91 — 102

Zweiter Abschnitt.

Weitere Darstellung der von Strauß an der christlichen Glaubenslehre vollzogenen Kritik.
1) Die Kritik des apologetischen Theils der christlichen Glaubenslehre . . 105 — 106
2) Die Strauß'sche Kritik der eigentlichen Dogmatik.
   a. Die Darstellung und Auflösung der Beweise für das Dasein, der Lehre von der Dreieinigkeit, der Persönlichkeit und den Eigenschaften Gottes . . . . . 106 — 125
   b. Die Darstellung und Auflösung der kirchlichen Lehre von der Schöpfung der Welt, des ersten Menschenpaares, von der Vollkommenheit desselben und vom Sündenfalle . . . . . 125 — 135
   c. Die Darstellung und Auflösung der Lehre von der Person Christi, insbesondere der Schleiermacherschen Christologie . . . . 135 — 144
   Strauß's Ansichten über das Gebet, über Kirche, Taufe und Abendmahl . . . . . 144 — 147
   d. Die Darstellung und Auflösung der neuern Unsterblichkeitslehre . 147 — 154

Dritter Abschnitt.

Die Idee der christlichen Religion und das metaphysische Princip der Strauß'schen Kritik der Dogmatik im Verhältnisse zur Idee des Absoluten.

Übergang aus dem zweiten zum dritten Abschnitte vermittelst einer Reflexion auf die Berechtigung der Kritik gegenüber den zeitlich bestimmten Auffassungsweisen der christlichen Religion . . . . . 157 — 163

I. Entwickelung der Idee der christlichen Religion. — Der Begriff der Religion im Allgemeinen . . . . . 163 — 165
   A. Die historischen Voraussetzungen der christlichen Religion . . . 165 — 182
      a) Die Religion in ihrer Unmittelbarkeit als Naturreligion . . . 165 — 167
      b) Die Religion in ihrer Differenz und Gestaltung zu großen welthistorischen Gegensätzen . . . . . 167 — 175

α. Das einseitige Hervortreten des objectiven Gottesbewußtseins im Hebraismus . . . . . 166 — 169
β. Das einseitige Hervortreten des subjectiven Selbst- und Weltbewußtseins im Hellenismus . . . . . 169 — 171
γ. Die negative Auflösung dieser Gegensätze von Innen durch den Skepticismus und von Außen durch die abstracte Weltherrschaft des Römerthums . . . . . 171 — 175
c) Die Religion in dem Moment ihrer Verwirklichung als absoluter Religion. Jesus Christus. Die absolute Dignität der Person Christi im religiösen Gebiete, ein Postulat sowohl des historischen als metaphysischen Standpunktes . . . . . 175 — 180
B. Das Christenthum nach seiner Grundidee als positive und absolute Überwindung des Hebraismus und Hellenismus. Die absolute Versöhnung aller Seiten in der Idee der christlichen Religion . . . . . 180 — 183
C. Das Christenthum im Processe seiner Entwickelung innerhalb des Weltbewußtseins der historischen Völker . . . . . 183 — 197
a) Die Reaction des jüdischen Moments und die dualistische Form des Christenthums im Mittelalter . . . . . 183 — 185
b) Die Reaction des durch die Reformation emancipirten subjectiven Denkens. Die neuere Philosophie und der Pantheismus . . . 185 — 190
α. Der abstract ideale Pantheismus. Spinoza.
β. Der abstract materielle Pantheismus. Die Sensualisten.
γ. Vermittelungen der Extreme. Das Absolute als Proceß. Fichte. Schelling. Hegel.
c) Der Conflict des dualistischen und pantheistischen Princips. Aussicht in eine höhere Vermittelung der Zukunft . . . . . 190 — 197
II. Das metaphysische Grundprincip der Strauß'schen Kritik. — Das Absolute bei Strauß als Proceß bestimmt. Relative Berechtigung dieser Auffassungsweise. Widerlegung ihrer Einseitigkeit: . . . . . 197 — 219
A. Aus dem Widerspruche, der in der Kategorie des Processes noch enthalten ist 201 — 204
B. Aus der Unmöglichkeit, aus dieser Auffassung des Absoluten die stufenmäßige Entwickelung der Natur und das geistige Wesen der Menschheit zu begreifen . . . . . 204 — 211
C. Aus der Consequenz des logisch-metaphysischen Princips. Nothwendigkeit einer Revision und Rectification der Hegelschen Logik . . . 211 — 219
III. Das höhere metaphysische Princip. Die Idee des Universums als ewig-zeitliche Dialektik dreier Sphären. Widerlegung einzelner Hauptconsequenzen der Einseitigkeit des modern pantheistischen Princips . . . . . 219 — 310
A. Die Sphäre der Gottheit und ihr dialektisches Verhältniß zur Natur . 219 — 225
B. Die Sphäre der Natur und ihr dialektisches Verhältniß zur Gottheit . 225 — 234
C. Die Sphäre der Menschheit . . . . . 235 — 310
Das Wesen der Menschheit nach seinem allgemeinen Begriffe. Erstes Entstehen des menschlichen Geschlechts. Die Idee der Ichheit . . 235 — 251
a) Das Ich, wie es sich als individuelles Subject bestimmt. Psychologische Betrachtung . . . . . 251 — 284
α. Das Weltbewußtsein . . . . . 253 — 259
β. Das Gottesbewußtsein . . . . . 260 — 261
γ. Das Selbstbewußtsein. Die Idee der Unsterblichkeit . . . 262 — 284
b) Das Ich als Glied des Menschheitsganzen. Der objective Geist . 284 — 310
α. Der Weltgeist und das Weltleben . . . . . 287 — 293
β. Der Gottesgeist und die Religion . . . . . 293 — 300
γ. Christus und die Kirche . . . . . 300 — 310

Einleitung.

Das vergangene Jahr 1841 hat im Gebiet der theologischen und religionsphilosophischen Literatur Erscheinungen zu Tage gefördert, in denen die negative und in Bezug auf die christliche Religion destructive Richtung des philosophischen Zeitgeistes der Gegenwart sich selbst nach allen ihren bisherigen Leistungen überboten hat. Es sind folgende drei Werke, erstens: die Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker von Bruno Bauer, zweitens: das Wesen des Christenthums von Ludwig Feuerbach, und drittens: die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwickelung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft von Dr. David Friedrich Strauß.

Das zuerst genannte Werk fällt nur erst dem Anfange nach in das vorige Jahr. Bis jetzt sind nur der erste und zweite Band desselben erschienen. Der dritte Band, welcher die Kritik der synoptischen Evangelien beendigen soll, ist noch nicht heraus. Die Feuerbach'sche Arbeit bildet nur einen Band und liegt schon vollendet vor dem Publicum. Von Strauß's Kritik der christlichen Glaubenslehre endlich erschien der erste Band schon im September 1840, und der zweite, der das ganze Werk beschließt, erfolgte im vorigen Jahre. Alle drei Verfasser arbeiten von verschiedenen Gesichtspunkten aus auf die Überwindung und Auflösung des christlichen Princips und insbesondere der drei Urideen des Christenthums, der Idee eines von der Welt sich selbst bewußt unterscheidenden Gottes, der Idee eines historischen Christus, in welchem das Göttliche im Menschlichen absolut verwirklicht ist, und der Idee der persönlichen Fortdauer nach dem Tode, hinaus. Bauer sucht das Historische der Evangelien, was Strauß

in seinem „Leben Jesu" noch als solches anerkannt und übrig gelassen hat, bis auf den letzten Rest zu vertilgen und als ein bloßes Product schriftstellerischer Arbeit darzuthun; Feuerbach will die christliche Theologie zur Anthropologie degradiren, indem er in den christlichen Ideen nur substanzlose Reflexe menschlicher Phantasie und Gemüthsbedürftigkeit erkennt und nachzuweisen strebt; Strauß endlich versucht die Geschichte des Dogma's als den Geburts- und Todesproceß desselben geltend zu machen. Alle drei Verfasser stehen in einem solchen Verhältnisse zu einander, daß der später arbeitende den früher arbeitenden, in der Art und Weise wie er den Auflösungsproceß einleitet und vollzieht, an Schärfe der Auffassung, an Furchtlosigkeit der Consequenzziehung, an Lebendigkeit und Macht der Darstellung noch überflügeln zu wollen scheint; insbesondere gilt dies von Bruno Bauer in seinem Verhältnisse zu Strauß. Er zeichnet dessen Verfahren als noch zu sehr orthodox, zu apologetisch befangen, zu mysteriös, zu sehr von der Unfreiheit desjenigen Standpunktes, dem die Substanz für das Absolute gilt, determinirt.*) Einmal, in der Beilage zum ersten Bande, stellt er Strauß geradezu mit Hengstenberg zusammen und bezüchtigt ihn in Bezug auf die messianische Dogmatik der Juden der Hengstenberg'schen Orthodoxie. Was Feuerbach anbetrifft, so hat der schon in mehreren seiner jüngsten Schriften sich so despectirlich über das Wesen der Religion und insbesondere der christlichen Theologie ausgesprochen, daß selber ein Strauß für nöthig halten konnte, in seiner Kritik der Dogmatik sich der Religion gegen Feuerbach anzunehmen.**) In seiner gegenwärtigen Schrift über das Wesen des Christenthums sucht Feuerbach nun seine, schon früher ausgesprochene, Ansicht, daß die Religion ein Erzeugniß des menschlichen Ichs sei, wiefern sich dasselbe nicht sowohl theoretisch als vielmehr praktisch, und eben damit egoistisch zur objectiven Welt verhält, nach allen Seiten hin durchzuführen. Und so erklärt er im Grunde das ganze Wesen der Re-

*) Kritik der evangel. Geschichte von Br. Bauer. 1 B. Vorrede.

**) Die christl. Glaubenslehre von Strauß. Bd. I. S. 18 f.

ligion für etwas Eitles, für eine Schmarotzerpflanze der Menschheit, für einen Durchgangspunkt des menschlichen Geschlechts, der, wenn er, wie von der Theologie, fixirt wird, das göttliche Wesen als ein äußerlich objectivirtes, zu einer „unerschöpflichen Fundgrube von Lügen, Täuschungen, Blendwerken, Widersprüchen und Sophismen" macht. Denn die praktische Anschauung, aus welcher nach Feuerbach die Religion hervorgeht, ist, wie es in seinem neuesten Werke heißt, „eine schmutzige, vom Egoismus befleckte Anschauung. Ich verhalte mich hier zu einem Dinge um meinetwillen. Es ist mir im Grunde ein verächtliches Ding, wie ein Weib, das nur um des sinnlichen Genusses willen Gegenstand ist."*) Und so glaubte denn Feuerbach das Recht zu haben, sich in den schmutzigsten Ausdrücken über das Christenthum der Gegenwart und die daraus geborne Frömmigkeit zu ergehen. Das alte Christenthum ist ihm noch ein einfältiges, dummes, unschuldiges Kind; das moderne Christenthum aber soll voll sein von Selbstbetrug, absichtlicher Selbstbelügung, voll von Perfidie und Schamlosigkeit. So lasen wir auch von Bruno Bauer im Jahrgange 1841 der deutschen Jahrbücher einen solchen schamlosen Aufsatz über „theologische Schamlosigkeiten" und Feuerbach erzählt uns in der Vorrede zu seinem Wesen des Christenthums von der „incurablen Venerie und Lustseuche der modernen Frömmler, Dichter und Schöngeister," die „so ehr- und schamlos" seien, daß sie selbst auch die „als Illusion erkannte Illusion in Schutz nehmen," — und in diese Kategorie der Frömmler u. s. w. wirft er alle Theologen und Philosophen, welche die Idee des Christenthums noch für ewige Wahrheit halten. Strauß ist dagegen viel gemäßigter, viel weniger leidenschaftlich. Bei den andern Beiden aber merkt man zu oft die Absicht und wird verstimmt. Sie forciren die Negationen, die sie gegen das Christenthum und seine Ideen in Anmarsch setzen, zu tollen ungebärdigen Ausfällen; Bruno Bauer declamirt und höhnt fast auf jeder Seite gegen die „Apologeten" mit O! und Ach! — thut so, als ob es ihm zu eng würde

*) Das Wesen des Christenthums S. 264 u. S. 291.

in ihrer Atmosphäre, ſchreit zwei, dreimal nach Luft, ſtempelt ſelbſt Schleiermachern zum „Buchſtabenknechte.“ Solche Tiraden, wie folgende, kommen ziemlich in jedem Abſchnitte vor: „Wo bleibt nur unſer Verſtand? Oder was verurſacht uns dieſes entſetzliche Kopfdrücken?“ — Hier ſummte dem Herrn Bauer gewiß ein Nachklang durch den Kopf von dem Tone, mit welchem Strauß einmal des nunmehrigen Kritikers eigene Orthodoxie zur Erſchütterung brachte. Strauß klagte damals, daß es ihm bei Bruno Bauer's Deductionen oftmals ſei, als wäre er in der Fauſt'ſchen Hexenküche

und hörte da ein ganzes Chor
von hunderttauſend Narren ſprechen,

und daß es ihn im Kopfe reiße u. ſ. w.*)

Das hat unſern Kritiker tief in die Seele geſchnitten. „Ach“ ſo ſtöhnt er wieder, „ach! wer befreit uns nur von dieſen Leiden? Wie ängſtlich iſt unſere Lage, wenn wir Menſchen ſein, Menſchen vor uns ſehen, mit Menſchen verkehren wollen, und todte Larven in den Evangeliſten durchaus ſehen ſollen.“**) Fürwahr, hier hat der Mann wieder eine Viſion der Fauſtſchen Hexen gehabt, mit der ihn Strauß einmal in's Bockshorn jagte, und er will nun ebenſo die Apologeten damit bange machen. — Feuerbach treibt es noch ekelhafter. Wenn er einen Paſſus niedergeſchrieben hat, von welchem er denkt: der ſoll das Volk der Theologen und Speculanten 'mal ſpringen machen vor Ärger und Scham, ſo fängt er an, den Ton des Gebets, des frommen Anwünſchens nachzuhöhnen, und ſchließt mit einem pathetiſchen „Amen.“ So benedeit er z. B. über das pure, kalte Waſſer, im Gegenſatz zu dem Taufwaſſer, das ihm durch die Idee verunreinigt erſcheint. So ſchließt er nachäffend mit einem feierlichen Amen, nachdem er eingeladen und aufgefordert hat zu dem Verſuch einer Demonſtration der empiriſchen Geſtalt und Exiſtenz Gottes, und welchen Geſchlechts derſelbe ſei, ob ein Männlein oder Weiblein oder gar ein Hermaphrodit.

*) Streitſchriften von Strauß. Drittes Heft. 1837.
**) Bauer a. a. O. Bd. I. S. 276.

Das ist das formelle Verfahren, das der Ton, den Bauer und Feuerbach anschlagen in ihrer Polemik gegen die Vertreter der historischen Basis und gegen die Verfechter der speculativen Idee des Christenthums. Strauß verfährt dagegen tausendmal würdiger und objectiver. Aber jene Beiden lassen ihre eigene gereizte Subjectivität immer vor und nach jedem Angriffe auf die Idee oder die historische Basis des Christenthums herklingeln und hertuten. Das wird zuletzt ekelhaft. Bei Bruno Bauer namentlich hat man unwillkürlich das Gefühl, daß er einen Lessing gegen die Apologeten spielen will. — Man merkt die Absicht, und ist verstimmt.

Was nun den Inhalt und die Tendenz dieser drei in der Gegenwart am meisten sowohl gefürchteten als angestaunten Werke näher angeht, so sehen wir in ihnen das mit dem Protestantismus gesetzte und von allen Seiten her durch die mannigfachsten Gegensätze von Glauben und Wissen aufgeregte negative Moment des kritischen Gedankens zu seinem höchsten Extrem hinaufgetrieben, und aus dieser enormen Spannung des Moments erklärt sich auch zum Theil der gereizte Ton der Vertreter dieses Extrems. Es ist die in Wahrheit wohlberechtigte Macht der vom unmittelbaren und positiven Glauben emancipirten Wissenschaft, die sich hier in ihrer äußersten Spitze und somit auf einseitige Weise geltend macht. Allem Unmittelbaren, sofern darunter etwas Höheres, Göttliches, über das bestimmte, wissenschaftliche Selbstbewußtsein der Zeit und irgend eines besondern Zeitalters noch Hinausragendes, sofern darunter Etwas, was zunächst nur die ahnende, nicht aber die begreifende Vernunft erfassen kann, verstanden wird, wird hier der Krieg angekündigt. Und das ist einseitig, ist ein Extrem, man mag über die Unendlichkeit des Selbstbewußtseins sagen und versichern, was man will. Das Selbstbewußtsein ist wohl an sich unendlich, die Tiefen der Objectivität, der Wahrheit, der Gottheit walten objectiv durch es hindurch. Aber in jeder bestimmten Zeit, in jedem zeitlich bestimmten Individuum, wenn dasselbe nicht, wie es die Kirche von Christo glaubt, überwiegend vom absoluten Geist selbst unmittelbar bestimmt ist, ist das allgemeine

Selbſtbewußtſein zugleich durch das Moment der Beſonderheit, durch Familialität, Nationalität, Geſchichte und ſonſtige endlichen Intereſſen beſchränkt. Und darum kann die abſolute Wahrheit als ſolche in vielfacher Hinſicht nur als Ahnung, als Glaube, nicht aber als ſchlechthin ſubjectiv vermitteltes, nach allen Momenten hin ſich durchſichtiges Wiſſen im Selbſtbewußtſein präſent ſein. Jeder Fortſchritt der Zeit in der weitern und tiefern Erkenntniß der Wahrheit geht daher auch jedesmal von einer ſolchen unmittelbaren Intuition, von einem Geniusblitze aus, in welchem ſich ein Jenſeitiges enthüllt und plötzlich, als Offenbarung, durch die Umhüllung der Subjectivität bricht. Das iſt Thatſache, allgemeine Erfahrung und wird auch von den gründlichſten Pſychologen zugeſtanden. Die negative Richtung der modernen Wiſſenſchaft aber verkennt dies. Und damit documentirt ſie ihre Einſeitigkeit, ihr abſtractes Verfahren. Und in dieſer Abſtraction und Selbſttäuſchung geht ſie darauf aus, den Glauben, der noch mit ahnungsvoller Zuverſicht ein Jenſeitiges, ein über den ſubjectiven Begriff der Gegenwart Hinausragendes umfaßt, dieſen Glauben, aus deſſen Schooß ſie ſelbſt geboren, an deſſen Brüſten ſie ſelbſt genährt, von deſſen Ideen ſie ſelbſt erleuchtet worden iſt, ſchlechthin zu vernichten. Das Verhältniß von Glauben und Wiſſen iſt ſo geradezu umgekehrt worden. An die Stelle des einen Extrems, desjenigen Extrems, das beſonders im Mittelalter ſeine Verwirklichung fand, iſt ſo in der modernen Welt das andere getreten. Im Allgemeinen galten bisher die höchſten Ideen der Menſchheit über Religion, über Gott, über ewige Wahrheit, ewiges Leben für Ausflüſſe der objectiven, der göttlich geoffenbarten Idee des Chriſtenthums, oder man glaubte doch, daß ſie, wenn auch nach der einen Seite hin ein Product des in ſeiner Tiefe ſich philoſophiſch erfaſſenden menſchlichen Geiſtes, doch nach ihrer andern objectiven Seite hin ein Product des im menſchliſch ſubjectiven Denken durchwirkenden objectiven Denkens Gottes ſein müßten. In Chriſtus, im Chriſtenthum, glaubte man, und glaubt die Kirche noch, ſei dies göttliche Denken am vollkommenſten durchgeſchlagen und das Chriſtenthum ſei ſomit erſt die

Vollendung und höchste Bewahrheitung aller menschlichen Ideen über Gott und göttliches Wesen. Aber Strauß, Feuerbach, Bruno Bauer wollen es nun schlagend und unwiderleglich nachgewiesen haben, wie geradezu umgekehrt, auch das Christenthum, ja die Person Christi selbst, nur Erzeugnisse bloß menschlichen Denkens seien, und zwar des menschlichen Denkens und Selbstbewußtseins, wiefern dasselbe noch auf einer untergeordneten Stufe der Bildung gestanden habe. Es giebt nach dieser Ansicht kein objectives Wirken und Mitwirken, kein actives Manifestiren Gottes in der Menschheit, denn Gott ist nichts vom menschlichen Wesen Verschiedenes. Die Idee Gottes ist ein an sich unwirklicher, sich selbst nicht denkender, sondern nur vom Menschen gedachter und objectivirter Gedanke des Menschen. Das ist die Hauptsumme der Lehre und Weisheit dieser „Modernen." Das ist der Sinn, wenn es heißt, die Theologie solle untergehen in der Anthropologie, die Religion solle zum verschwindenden Moment werden in der Speculation. So bestimmt man das nunmehrige Verhältniß von Glauben und Wissen: das Wissen soll sich im Glauben, im Dogma, in den historischen Thatsachen der Religion fortan nicht nur wiedererkennen, wiederfinden, wie sich der Sohn im Vater wiedererkennt; es soll darin nicht nur seine eigene, ewige, gottverwandte Natur spiegeln, es soll das zunächst mit Nothwendigkeit gesetzte Abhängigkeitsverhältniß nicht nur von Stufe zu Stufe zum Freiheits-, zum Gegenseitigkeitsverhältnisse zwischen sich und dem Glauben gestalten: nein, alles Verhältniß des Wissens zum Glauben soll überhaupt aufhören; das Wissen wird in der Art für selbstständig erklärt, daß es dem Glauben über den Kopf gewachsen sei. Was Johannes der Täufer von Christus sagte, dieser müsse wachsen und er müsse abnehmen: dasselbe Schicksal soll auch dem christlichen Glauben in Bezug auf die Philosophie bevorstehen und schon widerfahren sein. Es ist gar aus mit dem Glauben, so posaunt man. — Strauß, Feuerbach, Bruno Bauer werden von den deutschen Jahrbüchern als die Engel und Vollstrecker des über den christlichen Glauben ausgebrochenen Weltgerichts gefeiert. Der Inhalt des christlichen Glaubens, heißt es,

ſei ein Product des menſchlichen Denkens, aber des Denkens, wie es noch ſchwach, noch ein Kind, wie es ſeiner ſelbſt noch nicht mächtig war. „Der religiöſe Geiſt, ſagt Bruno Bauer, iſt diejenige Zerſpaltung des Selbſtbewußtſeins, in welcher die weſentliche Beſtimmtheit deſſelben dem Bewußtſein als eine von ihm verſchiedene Macht gegenüber tritt. Vor dieſer Macht muß ſich natürlich das Selbſtbewußtſein verlieren — denn es hat darin ſeinen eigenen Gehalt aus ſich heraus geworfen und ſoweit es ſich als Ich noch für ſich behaupten kann, fühlt es ſich vor jener Macht als Nichts, ſo wie es dieſelbe als das Nichts ſeiner ſelbſt betrachten muß. Dennoch kann das Ich als Selbſtbewußtſein ſich nicht ganz verlieren; in ſeinem ſubjectiven, weltlichen und von ſittlichen Zwecken erfüllten Denken und Wollen behält es noch ſeine Freiheit und in dieſe freiere Bewegung wird auch das religiöſe Bewußtſein hineingezogen. Beides, das religiöſe Bewußtſein und das freie Selbſtbewußtſein, treten ſomit in eine Berührung, ja Durchdringung, ohne welche das erſtere nicht individuell lebendig, noch einer geſchichtlichen Fortbildung fähig ſein könnte. Sowie aber dieſe Lebendigkeit und Fortbildung nach ihrer erſten Beruhigung Gegenſtand der religiöſen Betrachtung werden, ſo werden ſie wieder dem Selbſtbewußtſein entriſſen, ſie treten dem Bewußtſein als fremde That gegenüber nnd nothwendig wird nun auch die Vermittelung, welche ſie innerhalb des Selbſtbewußtſeins als deſſen eigene Bewegung geſetzt hatte, zu einer Maſchinerie, deſſen Fäden in einer jenſeitigen Welt (von Gott und Engeln) geleitet werden.“*) Die Religion iſt hiernach die Entzweiung des Geiſtes mit ſich, die Selbſtentfremdung des Ichs von ſeinem innern, idealen Gehalte. Die Religion iſt ſomit eigentlich der Standpunkt des unglücklichen, zerriſſenen Selbſtbewußtſeins. Für das Ich, welches das γνῶθι σεαυτόν vollſtändig vollzogen hat, gibt es keine Religion, keinen Gott, keinen Chriſtus, keine Unſterblichkeit mehr. Eben dahin, und zwar noch in beſtimmterer Weiſe, ſpricht ſich auch Feuerbach aus. „Die Religion, ſchreibt er, iſt das bewußtloſe Selbſtbewußtſein des Menſchen. In der Religion iſt dem

*) Bruno Bauer a. a. O. Bd. I. S. 25.

Menſchen ſein eigenes Weſen Gegenſtand, ohne daß er weiß, daß es das ſeinige iſt; das eigene Weſen iſt ihm Gegenſtand als ein anderes Weſen. Die Religion iſt die Entzweiung des Menſchen mit ſich: er ſetzt ſich Gott als ein ihm entgegengeſetztes Weſen gegenüber. Gott iſt das unendliche, der Menſch das endliche Weſen u. ſ. w. — Die Religion iſt ein Urtheil — die Affirmation deſſen, was der Menſch als ſein Weſen anſchaut. Was dem Menſchen werth und theuer, das gibt er nicht den zerſtörenden Elementen der Außenwelt preis; er verwahrt es in ſein Schatzkäſtchen, d. h. er macht es zu einem unantaſtbaren Heiligthum. In der Religion befreit ſich der Menſch von den Schranken des Lebens; hier läßt er fallen, was ihn drückt, hemmt, widerlich afficirt; Gott iſt das von aller Widerlichkeit befreite Selbſtgefühl des Menſchen. — Die Religion iſt das Verhalten des Menſchen zu ſeinem eigenen Weſen — darin liegt ihre Wahrheit — aber zu ſeinem Weſen nicht als dem ſeinigen, ſondern als einem andern, aparten, von ihm unterſchiedenen, ja entgegengeſetzten Weſen, darin liegt die Unwahrheit, darin die Schranke, darin das böſe Weſen der Religion, darin die unheilſchwangere Quelle des religiöſen Fanatismus, darin das oberſte, metaphyſiſche Princip der blutigen Menſchenopfer, kurz, darin die prima materia aller Gräuel, aller ſchaudererregenden Scenen in dem Trauerſpiel der Religionsgeſchichte.“*) Bei Strauß heißt es: „dem Menſchen, wie er unmittelbar als natürlicher exiſtirt, iſt der Geiſt, wie einerſeits als bloßes Anſich nur erſt innerlich, ſo andererſeits eben darum noch äußerlich; d. h. des geiſtigen, abſoluten Gehalts, der in ihr lebt, iſt die Menſchheit und ſind die einzelnen Völker zuerſt nicht mächtig. Sie tragen ihn in ſich, aber als dunklen Drang, deſſen Zuſammenhang mit ihrer ſinnlichen Seite, nach welcher ſie ſich unmittelbar haben, nicht in ihr Bewußtſein fällt, und daher als Einſprache eines außer ihnen vorhandenen höheren Princips vorgeſtellt wird.“**)

In ſolcher Weiſe ſprechen ſich die drei Kritiker über das Weſen

*) Feuerbach a. a. O. S. 37, 121 u. 248.

**) Strauß a. a. O. Bd. I. S. 75.

der Religion aus. Und dieſer Auffaſſung zufolge hat die Philoſophie auch die Beſtimmung, dieſe Selbſtentfremdung des religiöſen Bewußtſeins, dieſe Objectivität und Jenſeitigkeit des religiöſen Inhalts aufzuheben und zu negiren. Dieſe Selbſtentfremdung und Jenſeitigkeit iſt auch noch in der chriſtlichen Religion geſetzt. Somit verhält ſich die Philoſophie kritiſch zu derſelben, ſubordinirt die Ideen des Chriſtenthums ihren eigenen oberſten Grundſätzen, rectificirt jene nach dieſen und geht damit über den Standpunkt der Religion ſelbſt hinaus und ſetzt das Weſen des Chriſtenthums zum untergeordneten Moment in ſich ſelbſt herab. Dadurch wird der Inhalt der chriſtlichen Religion nicht nur der Form der Vorſtellung entkleidet, ſondern ſeinen Hauptbeſtimmungen, ſeinem Princip nach negirt, für unwahr erklärt, denn es wird ihm das Moment der göttlichen Objectivität entriſſen, er verliert ſeine abſolute Bedeutung für das Bewußtſein und hat nur noch hiſtoriſches Intereſſe, wird hinausgeworfen aus der Innerlichkeit und dem Gewiſſen des gegenwärtigen Geiſtes in die Rumpelkammer der Antiquitäten. Das Selbſtbewußtſein nicht nur an ſich und ſeiner ewigen Idee nach, ſondern das Selbſtbewußtſein einer beſtimmten Zeit, das Selbſtbewußtſein der Gegenwart wird zum abſoluten Kriterium der Wahrheit erhoben. Und da daſſelbe ein zeitlich, ein nationell, ein individuell beſtimmtes und eben damit ein beſchränktes und ausſchließendes Selbſtbewußtſein iſt, ſo verſteht es ſich von ſelbſt, daß es ſich an dem Selbſtbewußtſein der chriſtlichen Religion, auch wenn dies die Verwirklichung der abſoluten Wahrheit iſt, ſtoßen, ſich negativ dagegen verhalten muß. Die philoſophiſche Kritik der Religion, die ſich zweifelnd gegen alles Andere, nur nicht gegen ihr eigenes Princip kehrt und ſo naiver oder ſtolzer Weiſe ihr empiriſch beſtimmtes Selbſtbewußtſein für die höchſte und letzte Verwirklichung des Anſich, der ewigen Idee des Selbſtbewußtſeins nimmt, wird daher nothwendig die Auflöſung und Vernichtung der Religion, d. h. ſie meint für ſich dieſes Weltgericht zu ſein. Aufgelöſt und vernichtet werden aber von der Kritik insbeſondere und vor Allem die drei Urideen, die das Chriſtenthum in die Gedanken und Empfindungen der Völker gepflanzt hat: die Idee einer unendlichen,

von sich wissenden Wahrheit, Heiligkeit und Liebe, die als diese unendliche Insichreflexion, als dieses absolute In- und Durchsichsein Gott genannt wird; die Idee einer adäquaten Offenbarung und Verwirklichung dieser Wahrheit, Heiligkeit und Liebe in der Menschheit mittelst der Person Christi; die Idee einer unendlichen Zukunft, welche unser gehört nach dem Tode, in welcher von Stufe zu Stufe alle Räthsel des Daseins sich lösen, alle Schmerzen der Endlichkeit immer tiefer und allseitiger überwunden werden sollen. Alle diese drei Ideen werden von diesen modernen Kritikern für unbegründet, nicht nur in der neuern Philosophie, sondern im Wesen der Menschheit, im Wesen des Universums überhaupt, erklärt. Fictionen einer unfreien Epoche des menschlichen Geschlechts sollen sie sein, Ausgeburten eines Zeitalters, wo die freie, selbstsuchtlose Vernunft noch gefangen und verstrickt lag in die eitlen, praktischen, egoistischen Wünsche und Bestrebungen des tyrannischen Herzens, des weibischen Gemüths, der unbändigen Phantasie. — Das ist das negative Resultat der Kritik. Und welches ist nun das positive? O, ein gar herrliches! denn, wenn nur die heuchlerische, schamlose Theologie, die hasenherzige, unfreie Philosophie der Gegenwart oder vielmehr der Vergangenheit erst zu Grabe gesungen, und wenn nur dem noch schlummernden Jünglinge der Zukunft erst der Alp des Christenthums durch den Posaunenstoß der Kritik von der Brust geblasen sein wird: dann, ja dann erwacht der Jüngling und schaut frei um sich in einer Welt des schönsten, heitersten Nichts, wo in der Sphäre der Religion und Wahrheit Alles durchsichtig sein wird und klar, weil eben Nichts darin ist, und Nichts darüber ist, und Nichts darunter, und, o Seligkeit! auch nichts dahinter.

Es zehrt sich selber auf das Sein
Und schließet in das Nichts sich ein:
Das Sein läßt sich nicht separiren,
Drum kann es nur das Nichts erfreuen.

O strenger Gott! o Herzensdorn!
Zuletzt ein Nichts, ein ewiger Tod!
O liebe Seele trage doch
Mit Muth der Wahrheit mildes Joch.

Dann wirst du nicht mehr ächzen,
Und nach dem Ichsein lechzen.

Das ewige Fort, das ew'ge Hin,
Das Nichtmehrich, das Nichtmehrdin,
Das wäscht die Augen gar so rein,
Bringt Feuer, Licht und Farbenschein.

Der Grund ist licht, das Nichts ist hell,
Nichts trübet euren Lebensquell;
Der Grund ist Nichts, das Nichts ist Nacht,
Drum brennts in solcher Feuerspracht.

So strömte schon vor 12 Jahren Ludwig Feuerbach in den anonym herausgegebenen „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit aus den Papieren eines Denkers" seine Nichtigkeitsbegeisterung singend aus. Und „Nichts" — das ist auch jetzt das Evangelium, was er, und er von den drei Kritikern der Gegenwart am entschiedensten, in seinem letzten Werke verkündet. Das Nichts, was Alles und Jedes aus sich gebiert und wieder in seine hehre Abstraction zurücknimmt, das ist der Gott der modernen Kritik, das ist unsern kritischen Koryphäen das ἓν καὶ πᾶν, das Eine und Alles, was sie als absolut bewegliche Macht an die Stelle der starren, unbeweglichen Substanz des Spinoza gesetzt haben.

Ich will nach diesen allgemeinen und einleitenden Reflexionen jetzt näher auf die besondere Charakteristik der genannten drei Hauptwerke des modernen Nihilismus eingehen. Das wichtigste von ihnen, was den pantheistischen Nihilismus durch alle Momente der christlichen Religion Schritt vor Schritt und in der Weise einer objectiven, welthistorischen Kritik hindurchzuführen versucht, ist jedenfalls das Strauß'sche Werk. Bei diesem will ich daher besonders verweilen, indem ich dasselbe, bevor ich zur kritischen Beleuchtung des philosophischen Princips der nihilistischen Kritik übergehe, erst nach seinen einzelnen Hauptwendungen reproducire und dem Leser veranschauliche. Von Bruno Bauers Kritik der synoptischen Evangelien und von Feuerbach's Wesen des Christenthums, will ich nur die Grundanschauungen, die diesen beiden Werken zur Basis dienen, kurz mittheilen und beurtheilen. Ueber Bauers Werk kann indessen das Urtheil noch nicht zum letzten Abschlusse gebracht werden, weil es noch fortgesetzt

wird. Feuerbach trifft in den wichtigsten Resultaten mit Strauß zusammen. Es verdient daher nur die Grundanschauung seines Werks nebst den vorzüglichsten Consequenzen derselben besonders hervorgehoben zu werden. Strauß's Werk ist das bedeutendste, weil es seine Negationen der christlichen Ideen durch die ganze historische Entwickelung des Christenthums hindurchführt, und als nothwendige und bleibende Resultate der innern Geschichte des menschlichen Geistes darzustellen weiß. Dies Werk muß daher im Speciellen berücksichtigt werden. Dann erst kann die Kritik des Grundprincips der modernen Kritik und die Würdigung der angeblichen Wiederlegung der Hauptideen des Christenthums, welche Strauß und Feuerbach vollzogen haben wollen, im Einzelnen verständlich und wirksam werden.

Es wird sich daher die folgende Charakteristik und Kritik des pantheistischen Nihilismus der Gegenwart am zweckmäßigsten in drei besondere Abschnitte zerlegen, so daß der erste Abschnitt die Darstellung der Grundanschauung der nihilistischen Kritik im Allgemeinen, und wie dieselbe sich in jedem der drei genannten Werke besonders bestimmt, zum Inhalte hat; an diese Darstellung wird sich dann zugleich eine Betrachtung über die allmähliche Genesis des gegenwärtigen Verhältnisses der Hegel'schen Philosophie zum Christenthum anschließen. Der zweite Abschnitt wird eine näher eingehende Reproduction der Strauß'schen Kritik der Glaubenslehre im Besonderen zu liefern haben. Der dritte Abschnitt endlich soll dann das Princip und die Hauptresultate der modernen nihilistischen Kritik mit besonderer Rücksicht auf die Strauß'sche Darstellung nach ihrer innern Wahrheit oder Unwahrheit enthüllen und zum Bewußtsein bringen. Das Centrum der Untersuchung wird in diesem letzten Abschnitt eine gedrängte Betrachtung der Idee des Universums nach ihren logischen Momenten, und insbesondere der Idee Gottes und des Menschen und des Verhältnisses beider zu einander und zur Natur, bilden müssen.

Erſter Abſchnitt.

Inhalt.

Die Grundanſchauung des pantheiſtiſchen Nihilismus der Gegenwart, und zwar:

1) Wie dieſelbe ſich im Allgemeinen auf dem Grunde der Hegel'ſchen Logik geſtaltet hat, und wie ſie ſich zur vulgären Weltanſicht des Chriſtenthums verhält.

2) Wie dieſelbe von Bruno Bauer Behufs der Kritik der Evangelien und von Feuerbach Behufs der Kritik der ſpeculativen Idee des Chriſtenthums angewandt worden iſt.

3) Wie ſie von Strauß in deſſen Kritik der chriſtlichen Glaubenslehre in Anwendung gebracht wird. — Vorläufige Reflexionen über die Strauß'ſche Kritik der chriſtlichen Glaubenslehre, und zwar a) über die Bedeutung des Strauß'ſchen Werks für die gegenwärtige chriſtliche Gläubigkeit und Theologie; b) über die hiſtoriſche Geneſis; c) über die Eintheilung deſſelben.

Bei der Betrachtung und Darſtellung der Grundanſicht des pantheiſtiſchen Nihilismus der „modernen" Kritik und ihres Verhältniſſes zur vulgären chriſtlichen Weltanſchauung iſt behufs des deutlicheren Verſtändniſſes zuvor mit einigen Worten auf die Hegel'ſche Logik und Metaphyſik Rückſicht zu nehmen, inſofern dieſe nämlich die Baſis und Vorausſetzung des pantheiſtiſchen Nihilismus, welcher von der ſogenannten linken Seite der Hegel'ſchen Schule ausgegangen iſt, hergibt.

Hegel ſtellt aber in ſeiner Logik, die zugleich Metaphyſik iſt, das Abſolute als den Begriff ſchlechthin, der ſich näher zur abſoluten Idee fortbeſtimmt, dar. Der Begriff iſt nach Hegel die concrete Einheit, die dialektiſche Vermittelung des Seins, das als Werden in ein mannigfaches, qualitativ und quantitativ beſtimmtes Daſein auseinander fällt und durch dieſe ſeine Endlichkeit und Negativität in den Grund und die ideelle Einfachheit des ewigen Weſens zurückgeht, und des Weſens, das ſich ebenſo aus ſeiner einfachen Identität heraus zum Unterſchiede von ſich fortbeſtimmt und dadurch das Sein nach ſeinen einzelnen Beſtimmungen in ſich affirmirt und als die bunte Welt der Erſcheinungen ſetzt. Die in Sein und Weſen und deren gegenſeitiger Dialektik ſich gemeinſam bethätigende Macht iſt als Drittes der Begriff. Er greift über beide Beſtimmungen unendlich hinüber und iſt ihre gegenſeitige Grundlage, ſo wie ihre innere Seele. Der Begriff iſt demnach weder bloß Sein und endliches Daſein, noch bloß abſtractes, negatives Weſen, ſondern beide Beſtimmungen ſind nur verſchwindende Momente in ihm, und er iſt dieſe innerliche, unendliche Actuoſität und abſolute Beweglichkeit, kraft welcher er dem ideellen Weſen ſtets erſcheinendes Daſein, Exiſtenz und Wirklichkeit gibt, aber ebenſo die endlichen Exiſtenzen ſtets wieder in ſeine abſolute Idealität zurückführt und ſich ſomit als die aus ſich in Andern ſcheinende und darin ſich objectivirende und aus ihrer Objectivität ſich ſtets wieder in ihre Subjectivität zurückbewegende abſolute Idee verhält. Der Begriff beſtimmt ſich ſomit fort zur concreten Idee, und die abſolute Idee iſt weſentlich Proceß. Inſofern der Begriff das Weſen als eine ſeiner entgegengeſetzten Beſtimmungen in ſich hegt, iſt er ſelbſt unbedingte Allgemeinheit und Idealität. Das Allgemeine aber iſt dasjenige, wodurch die einzelnen Erſcheinungen und realen Exiſtenzen, die qualitativen und quantitativen Materien und Eſſenzen an ſich auf einander innerlich bezogen ſind und äußerlich mit einander in Contact und Durchdringung ſtehen, dieſe ideelle Macht des Univerſums, die das Beſondere innerlich umſpannt und eint und es möglich macht, daß auch das menſchliche ſubjective Denken

die Gegenstände in Begriff, Urtheil und Schluß zusammenfassen, unterscheiden und im Unterschiede von einander zugleich auf einen gemeinsamen Gedanken beziehen und diesen darin als ihre gemeinsame Substanz erkennen kann. Diese Bestimmung der Allgemeinheit bildet die eine Seite des absoluten Begriffs. Insofern derselbe aber auch das Sein mit seinen Äußerlichkeiten als einer seiner entgegengesetzten Bestimmungen innerlich in sich befaßt, ist er selbst an sich die Kategorie der endlosen Besonderung. Unter dem Besonderen ist zu verstehen der im Absoluten von Ewigkeit gesetzte Trieb, sich zu bestimmen, sich zu entwickeln, sich in Unterschiede und individuelle Erscheinungen und Existenzen auseinander zu breiten und dadurch Mannigfaltigkeit und Lebendigkeit, Unterscheidung und Bewegung, Position und Negation hervorzurufen. Alle diese Unterschiede und Relationen der Sphäre des Besonderen sind im Begriffe selbst ewig angelegt und als Trieb, sich zu bestimmen, zu individualisiren, wirksam. Treten sie als äußere Existenzen hervor, so ist diesen Äußerlichkeiten doch der Begriff immanent und verknüpft sie durch das Moment seiner Allgemeinheit zur Einheit mit einander, aber zu einer Einheit, die in der Sphäre des Besondern, des Äußern, des Relativen nur eine relative Einheit ist und in verschiedenen Potenzen erscheint, nämlich bald nur als mechanisches Verhalten der Gegenstände zu einander durch Stoß und Fall, Schwere ꝛc., bald als chemischer Proceß, bald als schon mehr innerliche Beziehung der Zweckmäßigkeit, als unendliches Wechselverhältniß von Mittel und Zweck. Der Begriff nun, wie er sich bestimmt im Momente seiner unbedingten Allgemeinheit, ist negative Beziehung aus dem Besondern auf sich als reine Idealität und Geistigkeit und setzt somit alles Besondere als verschwindendes Moment in sich. Als diese absolute Negativität ist der Begriff die Kategorie und das unendliche, unerschöpfliche Princip der Subjectivität, der Ichheit, der Persönlichkeit. Aber als diese unerschöpfliche, an jedem Punkte des Universums emporstrebende und im menschlichen Geiste zu sich selbst kommende Subjectivität hob sich der Begriff die Sphäre seiner Besonderheit als Objectivität gegenüber. Und wie er in der Sphäre der Subjecti-

vität das Äußere, Daſeiende, Gegenſtändliche ideell, d. h. als Gedanken in ſich aufhebt, ſo iſt umgekehrt in der Sphäre der Objectivität das Denken nur an ſich geſetzt, iſt in die Äußerlichkeit, das Sein, verloren, iſt nicht zugleich für ſich. — Wie nun der Begriff einerſeits in der angegebenen Weiſe ſich ſo zu entgegengeſetzten Sphären aus einander ſpaltet und ſich im Momente ſeiner Allgemeinheit als Subjectivität unterſcheidet von ſeiner im Momente der Beſonderheit realiſirten Objectivität, ſo iſt er andrerſeits als concreter Begriff zugleich die ſtets ſich neu erzeugende Einheit dieſer Gegenſätze, und dieſe Einheit ſetzt er in der Welt der Erſcheinung in endloſen, ſtets vergehenden und entſtehenden Vereinzelungen. Das Einzelne iſt ſomit die concrete, die in der Sphäre des Beſonderen geſetzte und immer von Neuem ſich erzeugende Einheit des Allgemeinen und Beſonderen, und jedes Einzelne als dieſe concrete Einheit des Idealen und Realen oder des Allgemeinen und Beſonderen in den verſchiedenſten, mannigfachſten Potenzen und Abſtufungen iſt ſo ein Mikrokosmos des Makrokosmos, eine individuelle Welt für ſich, ein Spiegel des Univerſums. Da im Einzelnen entgegengeſetzte Seiten, Ideales und Reales, vereint ſind, ſo kann es nie ruhen, ſondern iſt im ſteten Bewegen und Proceſſiren begriffen, indem die polaren Seiten in ihm ſich jetzt durchdringen, jetzt wieder jede für ſich ſelbſtſtändig ſetzen wollen, ſo daß die concrete Einheit jetzt hier vergeht, während ſie jetzt dort entſteht u. ſ. w. Demnach iſt das Allgemeine, Ideale unaufhörlich in dem Streben begriffen, ſich zu beſondern, und das Beſondere, ſich zu verallgemeinern. Das Entſtehen und Hervorgehen des Einzelnen aus dem idealen Grunde iſt alſo **eo ipso** auch wieder ein Auflöſen und Vergehen ſeiner Beſonderheit in der Allgemeinheit. Es exiſtirt daher weder ein bloß Endliches noch ein bloß Unendliches für ſich, ſondern immer beides in und durch einander, und es iſt weder das Ideale oder Göttliche ein abſtractes Weſen, was jenſeits der Erſcheinung wohnte, noch iſt das Endliche, Materielle in irgend einem Momente ein von Gott verlaſſenes Daſein, ſondern was in Wahrheit iſt und ſich ſtets verwirklicht, was den Reigen des Univerſums führt, und außer und über welchem nichts Höheres gedacht

werden kann, das ist dieser in Ewigkeit lebendige, in fortwährender Pulsirung des Entstehens und Vergehens, des Idealisirens und Materialisirens begriffene Weltproceß. Dies ist die Idee nach Hegel, und die Idee ist wesentlich Proceß. „Die Idee ist wesentlich Proceß, weil ihre Identität nur insofern die absolute und freie des Begriffs ist, insofern sie die absolute Negativität und daher dialektisch ist. Sie ist der Verlauf, daß der Begriff als die Allgemeinheit, welche Einzelheit ist, sich zur Objectivität und zum Gegensatze gegen dieselbe bestimmt, und diese Äußerlichkeit, die den Begriff zu ihrer Substanz hat, durch ihre immanente Dialektik sich in die Subjectivität zurückführt. — Die Idee, als Proceß, durchläuft in ihrer Entwickelung drei Stufen. Die erste Form der Idee ist das Leben, d. i. die Idee in der Form der Unmittelbarkeit. Die zweite Form ist dann die der Vermittelung oder der Differenz, und dies ist die Idee als Erkennen, welches in der gedoppelten Gestalt der theoretischen und der practischen Idee erscheint. Der Proceß des Erkennens hat zu seinem Resultat die Wiederherstellung der durch den Unterschied bereicherten Einheit und dies giebt die dritte Form der hiermit absoluten Idee, welche letzte Stufe des logischen Processes sich zugleich als das wahrhaft Erste und nur durch sich selbst Seiende erweist." *)

Als Leben verwirklicht sich die Idee in der Natur; als theoretische und practische Idee in der Entwickelung, Gestaltung und Geschichte des menschlichen Geistes innerhalb des Lebens im Staate, im Rechte, in der Sittlichkeit; als absolute Idee in den Sphären der Kunst, Religion und Philosophie, in denen die absolute Idee sich unendlich Subject-Object wird, sich in Andern ihrer zu sich selbst, sich als Geist zu Geist verhält.

Dies ist in Kurzem das System der Hegel'schen Logik und Metaphysik, nebst einer Hinweisung auf die Gebiete des realen Daseins, innerhalb welchen sich diese entwickelten Kategorien zur Erscheinung bringen sollen.

Es gewinnt hiernach den Schein, als ob der absoluten Idee von Hegel ein selbstständiges Wissen von sich vindicirt würde, wodurch die-

*) Hegel's Werke. Bd. 6. S. 390 §. 215 der Encyclopädie.

selbe an und für sich absolute Subjectivität, und somit Persönlichkeit, wäre. Auch will Hegel offenbar in seiner Philosophie des Geistes, in dem Abschnitte der Encyclopädie über die geoffenbarte Religion, Gott als dies unendliche Selbstbewußtsein festhalten. Es heißt dort nämlich: „Gott ist nur Gott, insofern er sich selber weiß;“*) und wenn Hegel hinzusetzt: „sein Sich-wissen ist ferner sein Selbstbewußtsein im Menschen, und das Wissen im Menschen von Gott das fortgeht zum Sich-wissen des Menschen in Gott“ — so bestimmt er offenbar die Immanenz Gottes im Menschen nur als die Eine Seite des göttlichen Wesens, und das Andere ist hiernach, daß Gott eben so sehr auch in sich selber sei und von sich wisse und somit ein von dem menschlichen Bewußtsein unterschiedenes ewiges Selbstbewußtsein habe, und es ist daher die Ansicht falsch, als ob Hegel lehre, daß Gott erst im Menschen zum Selbstbewußtsein komme. Vielmehr verhält es sich umgekehrt; der Mensch ist es, der nach Hegel erst zum wahren Bewußtsein von sich in Gott gelangt. Gott ist somit nach Hegel der Geist, der sich selbstbewußt von der Welt unterscheidet, das Hegel'sche Princip ist im Grunde Theismus, keineswegs aber pantheistischer Nihilismus.

Demungeachtet kommen doch gar viele Bestimmungen in der Hegel'schen Philosophie, so wie häufig und namentlich in den gedruckten Vorlesungen ganze Stellen vor, die diesem Princip widersprechen, und nur aus einem pantheistischen, an's Nihilistische hinanstreifenden Princip erklärt werden können, wie die Bestimmung, daß die absolute Idee als solche Proceß sei. Auch, daß das menschliche Ich nur Durchgangspunkt für den absoluten Geist und daher nicht unsterblich sein soll, das reimt sich nicht, wie wir späterhin sehen werden, mit dem theistischen Princip — und doch springt diese Voraussetzung an vielen Punkten des Systems, insbesondere am Schluß der Phänomenologie als die bestimmte Ansicht Hegels hervor. Wir können dies nur als Nachwirkung des Spinoza-Schelling'schen Pantheismus im Hegel'schen Denken ansehen und halten sein logisches Princip, wie wir späterhin noch

*) Hegels Encyclopädie 3te A. S. 576.

näher begreifen werden, nicht für consequent durchgebildet, oder wenigstens für widerspruchsvoll in Bezug auf Stellen, die mehr aus dem unmittelbar christlichen Glaubensbewußtsein Hegel's geflossen zu sein scheinen. Wie das Grundprincip der Hegel'schen Logik in seiner gegenwärtigen Gestalt noch überwiegend als Proceß bestimmt ist und häufig auf einen untergeordneten Standpunkt wieder zurückschlägt, leistet es allerdings dem daraus hervorgegangenen pantheistischen Nihilismus in mancher Beziehung Vorschub, und dieser hat daher nicht gesäumt, die Hegel'schen Ideen nach und nach ganz in sein Interesse hineinzuarbeiten, obgleich sie ihm, wie wir bei Feuerbach sehen werden, auch so noch oft zu positiv sind. Es hat sich sodann aus diesem Bestreben nach und nach das nihilistische Theorem der modernen Kritik entwickelt, das sich etwa mit folgenden Hauptzügen darstellen läßt.

Das Absolute, so etwa lautet die neue Lehre, ist die Identität des Realen und Idealen, des Endlichen und Unendlichen, des Weltlichen und Göttlichen, des Natürlichen und Geistigen.*) Aber diese Einheit ist nicht ein starres unbewegliches Sein, sondern ein stetes Werden, ein ununterbrochener Proceß, ein unaufhörliches Umschlagen und Übergehen des einen Gegensatzes in den Andern, des Endlichen in das Unendliche, des Allgemeinen in das Besondere, der ideellen Gattungen und Arten in die sinnlich erscheinenden Individuen, und wiederum ein Rückgehen der letztern Bestimmungen in die erstern. Hiernach steht also das allgemeine, ideelle Wesen der Natur und Menschheit, welches man mit dem Namen Gott bezeichnet, sammt seinen innern Unterschieden und ideellen Bestimmungen in Bezug auf Raum und Zeit, auf Leben und Organismus, auf religiöses Selbstbewußtsein und Sittlichkeit — welche Bestimmungen man unter dem Namen der göttlichen Eigenschaften zusammen zu fassen pflegt — nicht auf der einen Seite in einem übernatürlichen Jenseits: die Welt des Besondern und sinnlich Erscheinenden im Reiche der Natur und Geschichte dagegen auf der andern Seite, im gottentleerten Diesseits. Auch ragen beide Sphären

*) Alle diese verschiedenen Kategorien bewegen sich nämlich ziemlich schlotdrig und promiscue im Bewußtsein der ächt Modernen durcheinander.

nicht bloß an beſondern, ausgezeichneten Gränzpunkten, wie etwa in beſonders von Gott geſandten Individuen, ineinander hinüber, denn dabei würde, nach dieſer Anſicht, im Gebiete des Ideellen noch immer ein jenſeitiger Überſchuß bleiben, ein Weſen ohne Erſcheinung, und das Diſſeits ſelbſt würde auf den meiſten Punkten ein Schein ohne Weſen ſein: d. h. der unſelige Dualismus bliebe nach wie vor. Beide Sphären ſind daher vielmehr ganz in einander und decken ſich gegenſeitig. Es giebt nichts Ideales, was nicht zugleich als ein Reales, nichts Göttliches, was nicht zugleich durch und durch als ein Weltliches erſcheinen müßte, während umgekehrt ebenſo das Reale an und in ſich ſelbſt ein Ideales, das Weltliche ein Göttliches iſt. Unendliches und Endliches, die Welt der Ideen und die Welt der Erſcheinungen, ſind demnach ein und derſelbe Inhalt, nur bald mehr in der einen, bald mehr in der andern Formbeſtimmtheit, jetzt nach dem Moment ſeiner Vereinzelung, jetzt nach dem Moment ſeiner Zuſammengehörigkeit mit der Totalität des Univerſums angeſchaut. So gefaßt, wie ſie in jenem Gegenſatze des Jenſeits und Diſſeits vom ſinnlich reflectirenden Bewußtſein vorgeſtellt und aus einander gehalten werden, ſind ſie nichts als leere Abſtractionen einer reflectirenden Phantaſie, oder phantaſtiſche Gebilde eines einbildneriſchen Verſtandes. Das Göttliche, gedacht ohne erſcheinende, diſſeitige Wirklichkeit, wie es im Jenſeits ein Leben rein in ſich führt, iſt ein ausgeleerter Begriff, in welchem eben nichts als das bloß Negative, das Nichtſein der Welt gedacht oder vielmehr eingebildet wird. Das Endliche dagegen, als bloße, todte Materie beſtimmt, die nicht durch und durch vom göttlichen Lebensprincipe ſchwanger und in ſich ſelbſt göttlich iſt, iſt ein Etwas, das man in rerum natura noch nirgends entdeckt, ſondern blos fingirt hat. Göttliches und Weltliches, Ideales und Reales ſind demnach weſentlich Eines und nur der Form nach unterſchieden. Indem aber dieſe Einheitkraft des darin geſetzten Unterſchiedes ebenſo weſentlich lebendiger Proceß, ein Polariſiren entgegengeſetzter Seiten, ein Entſtehen und Vergehen des Realen in und aus dem Idealen, und umgekehrt des Idealen in und aus dem Realen iſt, ſo folgt mit innerer Nothwendigkeit, zu-

erſt, daß das Univerſum, wie im Großen und Ganzen, ſo auch herab bis in alle ſeine einzelnſten Gebilde, einen doppelten Charakter trägt, und zwar in der Weiſe, daß in allem Sein hier der eine, dort der andere Pol des Lebens prädominirt. Wo der ideelle Pol das Übergewicht bildet, da conſtituirt ſich die Welt des Geiſtes, in welcher das Allgemeine, das Ideelle, als unendliche Subjectivität denkend und wollend hinübergreift über das Beſondere und Reale, das Andersſein der Idee, und ſich daſſelbe unterwirft. Wo aber umgekehrt der reale Pol das Übergewicht bildet, da conſtituirt ſich das Reich der Natur. Das Ideale gelangt darin nicht zum freien, ſich ſelbſt erfaſſenden Fürſichſein, ſondern bleibt noch ganz verſchloſſen in der Schwere des materiellen Daſeins, wie die Weltkörper, oder bringt es nur zum dumpfen Lebensgefühle, wie das Thier. Weiterhin greift dieſer große Gegenſatz zwiſchen den beiden allgemeinſten Sphären auch in ſie ſelbſt hinein und differenzirt ſie innerhalb ihrer einzelnen Beſtimmungen in unendliche Modificationen. So ſind z. B. die Modi des Denkens, oder der Welt des Geiſtes, bei Spinoza Verſtand und Wille, die Modi der Ausdehnung, oder der Natur, aber Ruhe und Bewegung. Der moderne Nihilismus hat es aber bis jetzt noch verſchmäht, ſeine Theorie bis ins Einzelne hin durchzubilden. Für die Darſtellung und Entwickelung der beſondern Momente und des concreten Details geht er auf die Hegel'ſchen Arbeiten zu viel, die er nur hier und da, wo ſie ihm zu chriſtlich ſind, rectificirt, und man kann wohl ſagen, verſeichtigt.

Das Zweite nun, was aus den oben angegebenen Prämiſſen folgt, iſt dieſes, daß alle dieſe Knotenpunkte des Idealen und Realen, ſei es im Gebiete der Natur, ſei es im Gebiete des Geiſtes, nur vorübergehende Coincidenzpunkte abgeben. Eben weil ſie Einheiten von Gegenſätzen, nämlich des Endlichen und Unendlichen, ſind, gehen ſämmtliche Exiſtenzen abwechſelnd zu Grunde, um ebenſo abwechſelnd wieder neu und als andere aus dem Grunde der abſoluten Indifferenz, oder der an ſich ſeienden Idee, hervorzugehen. Was entſteht, iſt werth, daß es zu Grunde geht, ſagt Mephiſtopheles, der Geiſt der Verneinung, und dies iſt auch das tauſendfach variirte Grundthema des pantheiſtiſchen

Nihilismus, für deſſen Begründung er bald auf Hegel, bald auf Schelling, bald auf Jacob Böhme, und vor Allen auf Spinoza ſich beruft. Die Endlichkeit der einzelnen Exiſtenzen beſteht ja eben darin, daß ſie, als die Vereinzelungen des Abſoluten, ihren Grund nicht ſchlechthin in ſich ſelbſt haben, daß ſie wegen ihrer Beſonderheit ſich gegenſeitig ausſchließen und begränzen, und in dieſer Reaction gegeneinander ſich verneinen und vernichten. **Omnis determinatio est negatio**, ſagt Spinoza, jedes beſtimmte Daſein iſt durch und durch negativ. Es verzehrt ſich daher in ſich ſelbſt und wird durch ſeine Schranke verzehrt. Was ſich aber in Wahrheit in dieſer unendlichen Negativität aller endlichen Exiſtenzen bethätigt, iſt ihre andere Seite, die allgemeine Gattung, das Unendliche. Die Negation der Exiſtenzen von Außen iſt zugleich der Act und die Bethätigung ihrer Idealität von innen. Nach dieſer Seite werden ſie daher nicht ſchlechthin vernichtet, ſondern im Unendlichen zugleich erhalten und nach ihrer Idee beſtätigt. Ihre beſtimmte Individualität in dieſem Raume, in dieſer Zeit, geht aber zu Grunde, und nur ihr Begriff, ihre Idee lebt fort. Aber das Weſen der Idee beſteht darin, ſich immer wieder aus dem Grunde zu entfalten, ſich von Neuem in eine unendliche Reihe von Exiſtenzen zu ergießen. Dieſe ſind nur dem Weſen nach dieſelben als die frühern, aber hinſichtlich ihrer beſtimmten Individualität ſind ſie andere. So beſteht alſo das Leben und die Wirklichkeit des Abſoluten in dieſem endloſen Proceſſe, in dieſem Wechſel ſich ſetzender und aufhebender Individuen und Exiſtenzen. Während ſie nach dem Momente ihrer Endlichkeit ſich aufzehren und verzehren, beginnt die Seite ihrer Unendlichkeit, die ſich als das Leben der Gattung in ihnen bethätigt, ſich ſchon wieder als Keim neuer Individuen der ſinnlichen Exiſtenz entgegenzubewegen. Dieſer Wechſel und Proceß durchgreift das Univerſum nach allen ſeinen Beſtimmungen, von den Weltkörpern an, in denen das reale Moment am meiſten prädominirt bis zur Sphäre der Menſchheit hinauf, in welcher die ideelle Seite das Uebergewicht bildet. Der unendliche Proceß, wie er in der Sphäre der Menſchheit vor ſich geht, unterſcheidet ſich nur dadurch von ſeiner ſpecifiſchen Beſtimmtheit in

andern Sphären, daß die ideelle Seite, als die prädominirende im Menschen, zugleich als Subjectivität in sich reflectirt, daß sie nicht nur an sich ihm zu Grunde liegt, sondern auch *für* ihn wird, während sie dort, im Reiche der Natur, selbst in dessen höchster Spitze, nämlich im Thiere, noch im dumpfen Selbstgefühle verschlossen bleibt. In der Subjectivität des Menschen beugt die ideelle Seite, der reine Begriff, gleichsam in sich selbst zurück, bleibt nicht versenkt in den realen Stoff, und dadurch ist es, daß der Mensch nicht nur, wie das Thier, sich als ein beschränktes Wesen *empfindet*, sondern von sich *weiß*, und im Wissen sich im Momente seiner Unendlichkeit erfaßt. Und eben in diesem Acte des Sicherfassens im Unendlichen geht die Idee der Freiheit in ihm auf, die er im Staate als objective Wirklichkeit, in der Kunst, Religion und Philosophie als objective Anschauung, subjective Empfindung und wissenschaftlichen Begriff zu realisiren strebt. In dieser aus ihrem eigenen Innern reproducirten, objectiven Welt der Freiheit, die ihr in Religion und Kunst, in Theorie und Praxis zum Pathos der Empfindung wird, feiert die Menschheit ihr wahres Unsterblichkeitsfest, ein ewiges Leben, in dessen Bereiche das einzelne Individuum zwar nur verschwindendes Moment ist, das aber stets als die verjüngte Verwirklichung des absoluten Geistes dem Einzelnen die Kraft gewährt, auf sein vergängliches Ich freudig zu resigniren, damit Gott, d. h. der absolute Weltproceß, Alles in Allem sei.

Das ist in kurzen Umrissen und nach ihren am meisten characteristischen Zügen die Weltanschauung des modernen, speculativen Nihilismus, und eben sie ist es, die die Grundlage der in der Einleitung genannten drei Werke bildet und auf allen entscheidenden Punkten derselben durchbricht.

Es fragt sich nun, wie sich zu diesem philosophischen Standpunkte der Standpunkt der vulgären, christlichen Weltansicht verhält? Wir wollen auch diesen, ehe wir weiter gehen, erst mit einigen Zügen veranschaulichen, können jedoch dabei kürzer sein, weil die Kenntniß desselben Jedermann geläufig ist.

Die Grundanschauung des populären, christlichen Bewußtseins be-

steht aber bekanntlich in einem Theismus, nach welchem Gott und Welt wesentlich von einander unterschieden sind. Gott wohnt in einem Lichte, zu dem, wenn er sich nicht offenbart, kein Mensch kommen kann; Gott ist seiner Natur nach unendlich über die Welt erhaben. Nun stammt zwar die Welt in ihrem letzten Grunde auch aus Gott: nach der allgemeinsten Ansicht aber ist dieser Grund nicht das göttliche Wesen, nicht die ewige Natur und Substanz Gottes, sondern ein besonderer göttlicher Willensact. Gott hat die Welt aus Nichts geschaffen, sie ist seine Creatur, absolut von ihm abhängig, und das göttliche Princip in ihr, wie es von seinem Willen gesetzt ist, ist als dies gesetzte ein endliches, während es in Gott schlechthin unendlich ist. Darum vermag die Welt nicht die göttliche Fülle zu fassen. Um sich ihr nach seinem innersten Wesen mitzutheilen, dazu bedarf es daher wieder eines besondern Actes von Seiten Gottes, nämlich einer übernatürlichen Offenbarung. Diese ist, wenn die Welt, und insbesondere in der Welt der Mensch, für den sie da ist, Gemeinschaft mit Gott haben soll und ohne diese Gemeinschaft nicht bestehen kann, um so nothwendiger, als die Welt sich durch den Sündenfall noch weiter von Gott entfernt hat, wie sie wegen ihres endlichen Characters schon an sich von ihm entfernt war. Darum hat Gott sich zuvörderst einem besondern Volke, das ihm vor andern dazu geeignet zu sein schien, behufs einer übernatürlichen Erhaltung des göttlichen Princips in der sündlichen Welt, offenbart. Allein diese Offenbarung war noch nicht die höchste und letzte, und sollte nur den Anknüpfungspunkt zu ihrer einstigen Vollendung in Christus, als dem einzig vollkommnen und absoluten Organe der Mittheilung göttlicher Erkenntniß und Kräfte, abgeben. In Christus nun stieg Gott selbst, d. h. das ewige, reale Gegenbild Gottes, der Sohn Gottes oder der Logos, auf eine bleibende Weise, und nicht bloß vorübergehend wie im Alten Testamente, in die Mitte des menschlichen Geschlechts herab, und versenkte die reine Wahrheit, Heiligkeit und Liebe Gottes in die Anschauung, Empfindung und den Willen der Menschenkinder. — Zwar blieb Christus, dies sichtbare Abbild der Gottheit, diese lautere Quelle göttlichen

Lebens in der Welt, nicht ſichtbar gegenwärtig, wohl aber iſt er unter den Seinen, die mittels der von ihm geſtifteten Kirche aus dem Reiche des Böſen, das ſeinen Mittelpunkt im Teufel hat, in das Reich Gottes aufgenommen ſind, unſichtbar und auf übernatürliche Weiſe zugegen, theilt ihnen Licht und Leben aus der Fülle ſeines Geiſtes mit, und iſt ſo der ewige Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen, die durch ihn in Gemeinſchaft mit Gott kommen und in dieſer Gemeinſchaft, mit Beibehaltung der eigenen Individualität und verklärten Leiblichkeit, des ewigen Lebens theilhaftig werden.

Ob dieſe Grundzüge der chriſtlichen Weltanſchauung, wie ſie in der Kirche im Allgemeinen gefaßt und im Beſondern weiter beſtimmt wurden, alle als directe Ausflüſſe der Uridee des Chriſtenthums, wie dieſelbe mit der in Chriſtus realiſirten, abſoluten Einheit und Vorſehung des heiligen Gottes und des ſündhaften Menſchen gegeben und im Bewußtſein der Völker aufgegangen iſt, anzuſehen ſind, oder ob nicht vielleicht eine frühere Weltanſchauung, insbeſondere die jüdiſche, noch mitbeſtimmend durch dieſe Züge mit hindurchklingt, ſo daß die chriſtliche Idee als ſolche noch nicht rein darin ausgeprägt und mithin noch anders zu faſſen wäre, davon ſpäter. So viel iſt gewiß, der Grundcharacter des Chriſtenthums iſt der Theismus, mag derſelbe nun bald mehr in der Form der bibliſchen Vorſtellungsweiſe, oder in der Form mittelalterlicher Verſtandesbeſtimmungen erſcheinen, mag er mehr ein altproteſtantiſches, oder mehr ein modernes Gepräge tragen. Und hiernach iſt ſo viel klar, daß chriſtliche Weltanſicht und moderner Nihilismus ſich im Principe entgegengeſetzt ſind, wie man auch beide nach einander drehen und wenden möge. Zwar ſind beide nicht ohne einige gegenſeitige Berührungspunkte. Wenn die moderne Weltanſicht, beſonders in der weniger vom Nihilismus berührten Form der Hegelſchen Logik und Religionsphiloſophie, wo ſie darum auch noch nicht Nihilismus zu nennen iſt, wenn die moderne, nihiliſtiſch afficirte Weltanſicht, wie Endliches und Unendliches überhaupt, ſo den individuellen und allgemeinen Geiſt im Speciellen als ſich gegenſeitig durchdringende Seiten beſtimmt, ſo findet auch für das chriſtliche Bewußtſein dieſe

Durchdringung beider nicht nur in Christus, obwohl in ihm specifisch, sondern überhaupt in allen Gläubigen statt. Auch kommt, nach christlicher Ansicht, der göttliche Geist dem Menschen nicht nur von Außen, sondern es wohnt ursprünglich in ihm ein inneres Licht. (Matth. 6, 23.) Allein das Christenthum hält in der Einheit den Unterschied fest; Gott ist Subject an und für sich, in sich selber, der menschliche Geist als solcher constituirt nicht, wie im Pantheismus, das Selbstbewußtsein des Absoluten, noch weniger ist, wie im eigentlichen Nihilismus, das Wesen Gottes nach christlicher Weltansicht nur ein schwindendes Moment des allgemeinen Weltprocesses. Darum bleiben nach der christlichen Religion in aller Gemeinschaft menschliches Ich und göttliches Wesen doch von einander unterschieden. Die Einheit ist eine ins Unendliche hin werdende, während im Pantheismus und pantheistischen Nihilismus sowohl Einheit als Unterschied des Endlichen und Unendlichen nur stets verschwindende und wieder entstehende Momente und Zustände im absoluten Processe sind. Darum ist aber auch ein Hauptartikel christlicher Religion der Glaube an ewige Fortdauer der menschlichen Persönlichkeit im Fortschritte des endlichen Geistes von einer Stufe der Vollkommenheit zur andern. Wie es in dieser Hinsicht dagegen mit dem Nihilismus und Pantheismus der modernen Speculation steht, haben wir schon gesehen. Sein Grundthema ist jenes Feuerbach'sche:

Du kannst nur einmal sein,
Erzis dich willig d'rein.
Einmal ist alles Wahre nur,
Einmal ist Geist, einmal Natur *).

Das ist im Allgemeinen das Verhältniß zwischen christlicher Weltansicht und dem pantheistischen Nihilismus der modernen Kritik, diesen beiden Mächten, die gegenwärtig in einem Kampf auf Leben und Tod mit einander begriffen sind. Die Offensive ist dabei auf Seiten der Kritik und macht in diesem Augenblicke gewaltigere und drohendere Bewegungen als jemals.

Wir wollen dem Kampfplatze näher treten, wir wollen sehen, in

*) Gedanken über Tod und Unsterblichkeit aus den Papieren eines Denkers. Nürnberg 1830.

welcher Weise die Kritik ihr Grundprincip gegen die christliche Weltanschauung anstürmen läßt — denn zum Sturme ist es bereits gekommen — und welcher Taktik sie sich dabei bedient. Sie greift aber den Feind sogleich in zwei Hauptpunkten an, denn die Absicht geht sowohl auf die Destruction der historischen Facticität als auch auf absolute Annihilation der principiellen Idee des Christenthums. Den Angriff auf die historische Seite hat Bruno Bauer übernommen, und zwar viel heftiger und radicaler, als Strauß in seinem Leben Jesu. Denn Bauer will allen Ernstes die gesammten historischen Relationen der Evangelien über den Haufen werfen, er erkennt bis jetzt auch keinen Zug derselben als wirkliche Geschichte an, sondern die Erzählungen der Evangelien sollen nur Producte schriftstellerischer Reflexion sein. Den rechten Hauptsturm auf das ideelle Princip der christlichen Weltanschauung dagegen leitet Ludwig Feuerbach, ein Mann, dessen schriftstellerische Physiognomie mit dem Schrecken eines Danton umzogen ist; der also schonungslos, ja höhnend, alle Ideen des Christenthums zu entthronen und in die dunkle Region nebuloser Phantasien und egoistischen „Herzensbrei's" hinabzustürzen droht. — Bruno Bauer und Feuerbach gehören somit näher zusammen, indem sie sich von entgegengesetzten Seiten her in die Hände arbeiten und sich ergänzen. Sie kämpfen auch jeder mehr mit selbstgeschmiedeten Waffen, mit eigends erfundenen Batterien, mit den Truppen ihres eigenen Scharfsinns und Witzes, während Strauß aus den negativen Geistern aller christlichen Jahrhunderte sich ein Heer gebildet hat und diese große Armee des welthistorischen Geisterreich's zugleich und auf Einmal sowohl gegen die historische Basis als das ideelle Princip des Christenthums anrücken läßt.

Wir betrachten das Verfahren von Bruno Bauer und Feuerbach zuerst.

Es möge also Bruno Bauer vortreten, der Mann, der früher auf der äußersten rechten Seite der Hegel'schen Philosophie stand, der die Schöpfungsgeschichte des ersten Buches Mosis als übernatürliche Offenbarung Gottes an das „Selbstbewußtsein" Abrahams vertheidigte,

der ſich der Aechtheit des Pentateuchs gegen Vatke und der übernatürlichen Empfängniß und Geburt Chriſti von einer unbefleckten Jungfrau gegen Strauß annahm; der Mann, dem Michelet in ſeiner Geſchichte der neueſten Philoſophie einen völligen Uebertritt zur Hengſtenberg'ſchen Fraction prophezeite, und den Strauß noch im erſten Bande ſeiner Dogmatik mit zu den „Figuren" zählt, die in den Kreiſen eifernder Rechtgläubigkeit ſich zugleich des philoſophiſchen Harniſches bedient hätten. O! wie haben die Halliſchen Jahrbücher gejubelt, als ſich die erſten Spuren ſeines Uebergangs zur linken Seite, ſeiner „wahren Freiheit" entdecken ließen! Bei welchen letzten Reſultaten indeſſen dieſer Paulus des modernen Evangeliums, der jetzt unermüdet und mit jeder neuen Schrift gründlicher am Untergange ſeines alten Sauls arbeitet, ſtehen bleiben wird, das läßt ſich noch nicht abſehen. Bisher hat er, ſeit ſeiner Bekehrung zur Freiheit, immer mächtigere Fortſchritte im Negiren gemacht, von ſeiner anonym herausgegebenen Schrift über die evangeliſche Landeskirche Preußens und die Wiſſenſchaft (Leipzig, bei Otto Wigand, 1840.) an, durch ſeine Kritik des Evangeliums Johannis hindurch, bis zu dem gegenwärtigen Höhenpunkte ſeiner Kritik der ſynoptiſchen Evangelien hinauf. Und in dieſem letzten Werke iſt es nun auf den gänzlichen Ruin aller „Apologeten", die dem Kritiker ganz unleidlich geworden ſind, abgeſehen. In Bezug auf die chriſtliche Religion ſelbſt ſollen wir nun zwar, wie er verheißen hat, auch poſitive Reſultate von ihm zu erwarten haben.

„Wenn" ſchreibt er in der Vorrede, „wenn die Negation auch in dieſem Bande noch zu kühn und weitgreifend erſcheinen möchte, ſo erinnern wir daran, daß das wahrhaft Poſitive erſt dann geboren werden kann, wenn die Negation ernſtlich und allgemein war. Die Verweſung des Buchſtabens kann ſich nur vollenden, wenn er vom Geiſt, der ſeiner Sache ſicher iſt, in Fluß und Bewegung geſetzt wird, und wenn dieſe Bewegung an ſich ſchon von dem Gehalte, welcher aus der Verweſung hervorgeht, geleitet und bewirkt wird. Wie kann wohl die Kritik ſo weit gehen, daß ſie alles Poſitive verzehrt und endlich ſogar die zweitauſendjährige Vorſtellung von den meſſianiſchen Erwartungen

der Juden zu nichte macht *), wenn sie nicht gewiß ist durch ihre Dialektik zu einer Anschauung der Persönlichkeit Jesu und zu einer Einsicht in die Kraft des christlichen Princips zu kommen, welche bisher noch nicht vorhanden war? Am Ende wird sich zeigen, daß erst die verzehrendste Kritik der Welt die schöpferische Kraft Jesu und seines Princips lehren wird." **)

Das klingt sehr tröstlich — wenn nur nicht nach allem Anschein diese Verheißungen in eben dem Sinne genommen werden müßten, wie früher die Strauß'schen in der Schlußabhandlung zum Leben Jesu. In seinen „theologischen Schamlosigkeiten" und in seiner Schrift über die evangelische Landeskirche Preußens hat Bauer doch gar zu sehr verrathen, weß Geistes Kind er geworden ist. Doch wir wollen mit Geduld warten, wollen unser Endurtheil über Bauer noch zurückhalten, und dem Leser nur kurz erzählen, wie der Kritiker es anfängt, daß von den Worten, Reden, Thaten und Schicksalen Christi, die uns in den Evangelien überkommen sind, keine Spur, wie die Sachen bislang stehen, zurück bleibt. Das wird alles in das bewegliche und immer veränderliche Meer des „Selbstbewußtseins", aus dem es wie Blasen aufgestiegen sein soll, zurückverschlungen. Die „Philosophie des Selbstbewußtseins" wird als die philosophische Grundlage einer richtigen Auffassung der evangelischen Geschichte bezeichnet. Was das für eine Philosophie sei, werden wir nachher an dem Beispiele Feuerbach's zeigen. Jetzt erst die Methode, wie Bauer seine Resultate gewinnt.

Weiße und Wilke hatten, durch Strauß' Leben Jesu zur nähern Untersuchung der Entstehungsweise unserer kanonischen Evangelien angeregt, die Entdeckung gemacht, daß die Hypothese von dem allmählichen Hervorgange derselben aus der mündlichen Tradition und aus Benutzung kleinerer Aufsätze, in denen die Tradition hier und da schriftlich fixirt worden sei, sich nicht bewähre ***). Wohl aber sei die

*) Das hat nämlich unser Kritiker in einer Beilage zum ersten Bande seiner Schrift versucht.

**) Bruno Bauer a. a. O. Bd. I. Vorrd. S. XXIII.

***) Die evangelische Geschichte, kritisch und philosophisch bearbeitet von Ch. H. Weiße. Erster Band. Leipzig, 1838. Vergl. das erste Buch.

Schrift des Markus als das eigentliche Urevangelium anzusehen, welches die Verfasser des Matthäus- und Lucasevangeliums dann späterhin weiter bearbeitet, und so das erste und dritte Evangelium geschaffen hätten. Diese Ansicht hat nun Bruno Bauer theilweise acceptirt, und sie bildet den Ausgangspunkt seiner Kritik der Evangelien. Das Evangelium des Marcus ist also das zuerst verfaßte, weil das einfachste, das noch am wenigsten von erst später zur Veranschaulichung gebrachten Erlebnissen und Ideen der ersten Gemeinde berührte. So z. B. weiß Marcus noch nichts von dem Geschlechtsregister, von der übernatürlichen Geburt Christi u. s. w., ein sich'rer Beweis, daß man zur Zeit, als er schrieb, in der Gemeinde noch nicht zu dem Bedürfnisse gekommen war, Jesu geschlechtliche Abstammung auf David zurückzuführen, oder ihn als den unmittelbaren Sohn Gottes sich vorzustellen. Die diesen Vorstellungen zu Grunde liegenden Ideen konnten erst nach vielfachen innern Erfahrungen und Anregungen von dem Selbstbewußtsein der Gemeinde concipirt und dann zur Anschaulichkeit und Objectivität von Thatsachen hinübergearbeitet werden. Wirkliche Geschichte nämlich können diese Relationen unmöglich enthalten, da sie der absoluten Idee widersprechen, da sie durch und durch mit historischen Widersprüchen behaftet sind, und das Gepräge schriftstellerischer Arbeit, vom Standpunkte des noch in seine schöpferische Unmittelbarkeit versenkten Selbstbewußtseins unternommen, an der Stirn tragen. Marcus schrieb also, als das christlich religiöse Selbstbewußtsein eben erst anfing, seine innern Erlebnisse als geschichtliche Thatsachen zu objectiviren, er schrieb vor Lucas und Matthäus. Diese letzteren Beiden — das ist das Resultat, was unser Kritiker auf jeder Seite seiner Schrift bestätigt — diese Letzteren haben also den Marcus schon vor sich gehabt, haben ihn benutzt, haben ihn theilweise geradezu abgeschrieben, haben ihn oft, ja gewöhnlich, sehr confus abgeschrieben, und zwar in der Folge, daß Lucas nur den Marcus, Matthäus aber neben dem Marcus auch den Lucas kannte und benutzte.

Somit sind Lucas und Matthäus theils nur abhängige Bearbeiter des Marcus — und bei dieser Bearbeitung soll sich fast immer eine

große Confusion ihres Bewußtseins verrathen; theils, wie z. B. bei der Jugendgeschichte des Herrn, haben sie selbst schöpferisch aus ihrem Selbstbewußtsein heraus, angeregt durch neue innere Erfahrungen, die ihnen aus der weitern Entwickelung des Geistes der christlichen Gemeinen entstanden, den religiösen Inhalt fortgebildet, umgestaltet und bereichert, und so den Herrn, den Mittelpunkt ihres Glaubens, mit einem Zuwachs neuer Schicksale und Thaten, die als solche nie vorgefallen sind, mythisch umzogen, und in dieser letzten Rücksicht sollen sie sich als sinnreiche Componisten, als wirklich geniale Männer bewähren. Glaubt ihr wohl, donnert der Kritiker den fatalen „Apologeten" entgegen, glaubt ihr wohl, daß es möglich sei, daß auch das gebildetste Ich unserer Zeit einen religiösen Geschichtscyclus, wie die Vorgeschichte des Lucas, oder eine Anschauung, wie die des Matthäus vom Stern der Magier, schaffen könne? Es würde es vielmehr, ist die Antwort, schön bleiben lassen und von seinem Vorwitz bald abstehen müssen, denn dazu ist ein religiöses Selbstbewußtsein im Stadium seiner schöpferischen Selbstentwickelung erforderlich *). — Wir haben also nach Bruno Bauer im Matthäus und Lucas schöpferische, geniale, ja künstlerische Persönlichkeiten vor uns, die ihre Composition tiefsinnig und dabei zugleich oft auch sehr schlau anzulegen wissen. Und auf der andern Seite sollen diese klugen Schöpfer doch wiederum so dumm, so verworren und vergessen, so schüler- und tölpelhaft sein, daß sie, wenn z. B. Lucas den Marcus, wenn Matthäus den Marcus und Lucas benutzt oder abschreibt, Alles durcheinander werfen, unzusammengehörige Sprüche oder Thatsachen ganz geschmacklos vermengen, in der zweiten Zeile vergessen, was sie in der ersten niedergeschrieben haben, blindlings bald hier bald dahin nach Stoff greifen, und niederschreiben, wie der Einfall oder Zufall sie eben treibt. Das reime, wer es reimen kann! Ich wenigstens vermag es nicht. Oder ist dies vielleicht auch einer der Widersprüche, wodurch sich die Bauer'sche Arbeit über die „schlechten Arbeiten" erheben will? In einer Anmerkung zur Vorrede des ersten Bandes heißt es nämlich: „Es wäre eine schlechte Ar-

*) A. a. O. Bd. 1. S. 81.

heit, die ſich nicht durch innere, lebendige Widerſprüche hindurchbewegte —: am Ende werden ſie ihre Löſung finden." — — Ja, am Ende! — —

Aber bilde ſich der Leſer nur ja nicht ein, als wenn, nachdem Lucas und Matthäus zu elenden Abſchreibern und ſinnreichen Künſtlern geſtempelt ſind, als wenn nun doch endlich Marcus Gnade vor dem Richterſtuhle der Kritik finden würde. So iſt es nicht gemeint. Weiße und Wilke konnten ſich noch einbilden, als ob den Berichten des Marcus wirkliche Thatſachen zu Grunde lägen — aber vor Bruno Bauer's Sonnenſtrahle muß dieſe Illuſion und Imagination wie Wachs hinſchmelzen. „Wie dieſe (die Weiße'ſche) Philoſophie dem Hegel'ſchen Syſtem in der Art ſich entgegenſetzte, daß ſie ihm die Bedeutung des Poſitiven, Gegebenen und Realen entgegenhält: ſo bleibt auch Weiße's Kritik der evangeliſchen Geſchichtſchreibung bei dem empiriſch Gegebenen, als dem Letzten, bei dem man ſich zu beruhigen habe, ſtehen, wenn ſie in der Schrift des Marcus und der Spruchſammlung des Matthäus die beiden Säulen des Hercules anerkennt, welche der Kritik ihr Ziel ſetzen. Dieſe beiden Punkte gelten als feſt, an ihnen hat das ſchöpferiſche Selbſtbewußtſein keinen Antheil. Wie endlich die poſitive Philoſophie die begränzte Perſönlichkeit als das Letzte und Höchſte anſieht, ſo beruhigt ſich die ihr entſprechende Kritik, wenn ſie endlich bei einer Perſönlichkeit angelangt, welche für die Richtigkeit des Gegebenen Bürgſchaft leiſtet, ſo wie ſie aus der Natur des gegebenen Thatbeſtandes auf einen perſönlichen Urheber zurückzuſchließen ſich berechtigt glaubt. Petrus hat es dem Marcus erzählt, Petrus hat Manches ſogar mit den eigenen Worten Jeſu erzählt und Marcus uns dieſelben Worte wiedergegeben *)" u. ſ. w. Aber was ſagt unſer Kritiker zu dieſem „Räſonnement"? Einen Theil deſſelben, ſagt er, und vielleicht dieſen Theil, mit ſeiner ganzen Grundlage, habe Wilke bereits widerlegt und geſtürzt. Aber nur „vielleicht". Zu ihrer Vollendung ſei die Sache erſt durch ihn ſelbſt geführt worden. „Die Kritik des vierten Evangeliums hatte mich zur Anerkennung der Möglich-

*) A. a. O. I. Bd. Vorrede S. XI.

keit gezwungen, daß ein Evangelium rein schriftstellerischen Ursprungs sein könne, und endlich überzeugt, daß wir in jenem Evangelium eine Schrift dieses Ursprunges besitzen, als ich mit dem Resultate der Wilke'schen Schrift noch im innern Kampfe lag. So wie aber jene Ueberzeugung begründet war, und ich, im Besitz derselben, zu den synoptischen Evangelien überging, um an ihrem Pragmatismus noch einmal zu prüfen, ob sie gleichfalls dieses Ursprungs seien, mußte ich Wilke beistimmen, oder vielmehr die Nothwendigkeit des Fortschrittes war nicht mehr zu läugnen, da die Dialektik von Form und Inhalt dazu nöthigt. — Wenn die Form durchweg schriftstellerischen Ursprungs ist, und dem Evangelium des Marcus den Character eines „„Kunstwerks"" giebt, wenn aber eine „„künstlerische Composition"" auf den Inhalt nicht nur von Einfluß ist, sondern selber Inhalt schafft, können wir dann noch bei der Anerkennung eines bestimmten Positiven stehen bleiben? — können wir in der Darstellung des Marcus als solcher — als künstlerischer — das vermeintliche Positive als solches — als das rein Gegebene und nackt Reale — noch unmittelbar vorzufinden hoffen? *) — Bauer antwortet sehr rasch, sehr entschieden: „Nein!" —

Der historische Stoff, das Factische, ist unsern modernen Kritikern etwas rein Passives, das man formen und bilden kann, wie man eben will. Eine gewisse vom Kern, von der Wahrheit, von der welthistorischen Einzigkeit der historischen Facta ausgehende Renitenz des geschichtlichen Stoffes gegen willkürliche Behandlung, eine dem historischen Stoffe innewohnende, von seinem Urheber ihm eingehauchte Seele, die ihn zu einer Macht, zu etwas Ehrwürdigen, Respectabeln für das nur einigermaßen historische Gewissen macht, und die willkürliche Subjectivität des Referenten zum Gehorsam gegen die geschichtliche Substanz zwingt, kennen diese Herren nicht, haben sie dadurch zu verkennen sich gewöhnt, daß sie selbst dieser heiligen Scheu vor dem Gegebenen sich allmählich entleert haben. Nicht, als ob sie nun in Wirklichkeit nicht mehr durch historische Thatsachen determinirt wären, wie sie von sich rühmen in der Entzückung über ihr unendliches Selbst-

*) Ebendaselbst S. XIV.

bewußtſein, — im Gegentheil, ſie ſind ganz und gar beſtimmt durch die zum Factum, zur Hiſtorie gewordene Weltanſicht des Nihilismus, durch gewiſſe geläufig gewordene Kategorien, die ſie als Ueberlieferung empfangen haben. — Vor dieſem beugen ſie ſich, — denn kein Individuum entflieht abſolut ſeiner Zeit, — vor dieſen traditionell, aus der Schule irgend eines Philoſophen oder ſonſt woher überkommenen Anſichten, vor dem Factiſchen der Gegenwart, haben ſie einen unendlichen Reſpect, daran ſind ſie höchſt gläubig, davon ſind ſie höchſt vorausſetzungsvoll beſtimmt. Denn man glaube ja nicht, als ob Jeder von ihnen alle die Kategorien, Anſichten, Anſchauungsformen, die gegenwärtig in der Beſtimmung und Beurtheilung der Idee Gottes, der einzelnen Sphären der Natur, der Seele, des Staats, der Kunſt, der Religion u. ſ. w. geläufig geworden ſind und angewandt werden, ſich alle abſolut zur innern Gewißheit gebracht, alle aus der letzten Vorausſetzung des Univerſums begriffen hätte. Das iſt ſchlechterdings unmöglich.

Die meiſten dieſer Herren ſind in dieſer Hinſicht durch die Hegelſche Philoſophie beſtimmt. Und ſo laſſen ſie ſich allerdings von Gedanken, die zu Thatſachen geworden ſind, regieren. Nur haben ſie darüber gar häufig kein Bewußtſein. Um ſo mehr ſind ſie aber durch Facta beſtimmt. Jedoch von dem Reſpect vor den Thatſachen des Urchriſtenthums, von dem haben ſie ſich allerdings ſo ziemlich losgemacht. Bei vielen leitet ſich das von ihrer Jugend her, von den Eindrücken, die ſie empfingen, von der verkümmerten, ausgeklärten Geſtalt, in der ihnen die Religion in einer dürftigen, glaubensleeren Zeit zuerſt entgegentrat. Und ſo ſind ſie auch hier wiederum durch ein Factum determinirt. Es ſind moderne Facta, von denen ſie ſich haben überrumpeln laſſen; an die Stelle der Facta des chriſtlichen Glaubens ſind die Facta des modernen Glaubens, d. h. des poſitiv gewordenen, des im hiſtoriſchen Bewußtſein befeſtigten Unglaubens, getreten. Indem die Herren nun vergeſſen haben, durch welche Maſſe von negativen Facten, die allmählich ihr Bewußtſein erfüllten, es vermittelt iſt, daß ſie von der Beſtimmtheit durch die poſitiven Urfacta des chriſtlichen Glaubens

losgekommen und des Respects vor denselben entleert sind, so meinen sie, das könne nur so ohne Weiteres geschehen, und es hätte demnach auch die erste christliche Gemeinde vermocht, sich ihrer Bestimmtheit durch großartige Thatsachen so schnell zu entwinden, und dieselben in ihrem Selbstbewußtsein so umzugestalten, daß die positive Grundlage derselben bis auf ein Minimum verschwand. — Weil sie, die „Modernen", ein, in Bezug auf die Vergangenheit, so leichtsinniges, so willkührliches Gewissen überkommen oder sich mühsam angeeignet haben, so muthen sie auch der von der Persönlichkeit Christi auf das Lebendigste ergriffenen, von seinen Thaten und Werken objectiv bestimmten ersten Gemeinde der Christenheit ein solches zu. Und da sie auch hiermit noch nicht ausreichen, so müssen die einfältigen Evangelisten nun noch gar zu Dichtern und Philosophen umgeprägt werden, zu Männern, die solche Ideen aus ihrem eigenen Selbstbewußtsein producirt haben sollen, welche erst ein Product der gewaltigsten und nur zu oft auch gewaltsamsten Abstractionen sein können. Und so ist denn, nach solchen Prämissen, „die Aufgabe der Kritik — die letzte, die ihr gestellt werden konnte, nun offenbar die, daß zugleich mit der Form auch der Inhalt darauf hin untersucht wird, ob er gleichfalls schriftstellerischen Ursprungs und freie Schöpfung des Selbstbewußtseins ist." *) — Nun! mögen sie immerhin untersuchen, die Wahrheit muß jedenfalls dadurch gewinnen! Aber vergesse man nur nicht, wie verfänglich dies: „darauf hin" ist. Da steckt schon die Absicht, der Wunsch, die vorgefaßte Meinung. Es ist ein gar herrliches Ding mit diesen dialektischen Untersuchungen. Das Resultat, das erst gefunden werden soll, ist schon bestimmt, bevor das Suchen nur begonnen hat. Nur immer geradezu, du wirst es erreichen, denn du umfängst es schon im Glauben. Und fände es sich nicht, du könntest es schaffen aus dir selbst. Setze nur einen Punkt, den du erreichen willst, und du hast schon die Hälfte des Wegs hinter dir. Wenn auch noch Mauern, Gräben, Wälder vor dir liegen: dafür gibt es Pulver und Blei, künstliche Brücken, Spaten und Beil. Nur nicht geschont! Diese Freiheit

*) A. a. O. S. XV.

des Hauens, Schießens, welche die conditio sine qua non ist, wird freilich, ausgeübt gegen friedliche, segenstiftende Wesen, die sich nicht gewaltsam wehren und nur durch stille Wahrheit wirken, Tyrannei genannt. Aber was schiert das ein unendliches Selbstbewußtsein! Wo es leere Plätze gemacht hat, wird ihm Raum für seine eigenen Anpflanzungen. Und so mag denn auch Marcus fallen, es mögen zu Grunde gehen vor der Kritik alle Thaten und Reden Christi, diese Palmenwälder, in deren Schatten die gebildete und ungebildete Menschheit zweitausend Jahre hindurch Linderung und Ruhe von den Schmerzen der Endlichkeit gefunden hat: Bruno Bauer construirt uns dafür den Christus seines unendlichen Selbstbewußtseins. Und das wird ein Mann sein, ha! ganz durchsichtig, aus lauter Kategorien ächt philosophisch zusammengesetzt, ein Mann von Grundsätzen und Principien! Denn hört nur: „Grundsätze, Principien, allgemeine Anschauungen und die Erschaffung einer neuen wesentlichen Welt — das war es, was der Gemeinde ihr Dasein gab, was sie Anfangs allein beschäftigte und sie später dazu antrieb, einzelne Anschauungen, Pointen, Contraste und Sprüche zu bilden. Das Bestimmte, Einzelne, gestaltet sich erst, wenn das Wesen und das Allgemeine einem Lebenskreise zum Gemeingut und zu festem Besitz geworden ist — nachdem nämlich die Anschauung des Wesens und die wesentlichen Grundsätze von ihrer Seite wieder aus einer Reihe einzelner Anregungen, Anstöße und Einwirkungen sich gebildet hatten. Diesen Anstoß hatte Jesus den Seinigen und durch sie der Welt gegeben — aber nicht durch einzelne Sprüche allein. Es kann gar nicht mehr von einem besondern Spruche die Rede sein. Das wäre wahrhaftig sehr wenig gewesen, wenn die Anhänger Jesu aus ihrem Zusammenleben mit dem Heilande Nichts als ein Paar oder Hunderte von Sprüchen der Welt mitgebracht und mitgetheilt hätten; damit hätten sie weder eine Gemeinde stiften noch die Welt überwinden können." — Was war es denn, was den Ursprung der Gemeinde bedingte? — Große, göttliche Thaten waren es. Wie? — Thaten? — Also unser Kritiker geht zuletzt doch auch auf Thatsachen zurück?

Er poſtulirt alſo auch eine großartige Perſönlichkeit als den Stifter der chriſtlichen Religion? Eine Perſönlichkeit, die ſich in Bezug auf die erſte Gemeinde als Cauſalität verhält, ſo daß dieſe alſo doch nicht Alles aus ſich ſelbſt producirt hätte? — Wo bleibt denn da das ſchöpferiſche Selbſtbewußtſein der Gemeinde! — Die Sache iſt dieſe nach Bauer. — Durch die unendliche Reihe ſeiner Einwirkungen hatte Chriſtus „die Seelen der Seinigen zu einem neuen, von ihnen bis dahin nie geahnten Umfang erweitert, und ſo tief erſchüttert, daß ſie endlich nach ſeinem Abſcheiden — gezwungen waren, dieſe innere Erweiterung in Gedanken des neuen Princips und in der Anſchauung der weſentlichen Welt zum Weltbewußtſein zu bringen und auf ihren einfachſten Ausdruck zurückzuführen. Der Augenblick, welcher dieſen Ausdruck ſchuf, gab der Gemeinde das Leben.“ *)

Es hat alſo doch ein perſönlicher Stifter der chriſtlichen Religion exiſtirt, der ſich von ſeinen Volksgenoſſen unendlich auszeichnete, obwohl man denken ſollte, daß, nach Bauers Anſicht vom Selbſtbewußtſein, das chriſtliche Princip ſich allmählich von innen heraus gebildet, und daher einer eminenten, factiſchen Grundlage, eines beſondern Stifters gar nicht bedurft hätte. Denn damit gelangen wir ja doch wieder bei einem poſitiven Punkte der Weltgeſchichte, bei etwas ſchlechterdings Unmittelbaren, wenn auch nur bei einer eminenten Thatſache des Bewußtſeins in dieſem Stifter ſelbſt an. Strauß überwindet ſomit hier das Poſitive conſequenter, als Bauer; Strauß geht gründlicher auf die Idealität des Selbſtbewußtſeins, auf die ſubjective Idee, als den Grund der Geſchichte, zurück, indem er das allmählig von innen heraus gebildete Meſſiasideal zum Hauptfactor der Geneſis des Chriſtenthums, die Perſönlichkeit Chriſti aber, nach der ſchärfſten Conſequenz, nach der urſprünglichen und neueſten Darſtellung ſeines Leben Jeſu, zum bloßen Mittel für dieſe Idee, und ſomit im Grunde zu einer Größe macht, die durchaus nicht einzig in ihrer Art daſteht. Was bedarf es auch, behufs des Anſtoßes für das ſchöpferiſche Selbſtbewußtſein der erſten chriſtlichen Zeit, Anderes, als einer Per-

*) A. a. O. Bd. 2. S. 109.

sönlichkeit, die nur zuerst, aber dann freilich auch, nach den Grundsätzen moderner Speculation, in der unmittelbarsten, d. h. in der ungebildetsten, unvollendetsten Weise, das neue Princip, was, so zu sagen, in der Atmosphäre lag, aussprach. Ja, wozu überhaupt eine einzelne, wirkliche Persönlichkeit, da das Princip in Allen schöpferisch gegohren haben soll, und somit an der Sehnsucht nach dem Messias des Anstoßes genug fand? Hatten diese Schöpfer daran nicht innern Stoff genug? Und gleichwohl redet Bauer von dem „ungeheuren Werke", was Christus vollbrachte. „Wenn eine Anschauung," sagt er, „welche Himmel und Erde verbindet, Gott und Mensch vereinigt, und den wesentlichen Gegensatz versöhnt, zur Herrschaft kommen und der Eine Punkt werden sollte, auf welchen alle Kräfte des Geistes sich concentrirten, so war zuvor Nichts mehr und Nichts weniger nothwendig, als daß eine Persönlichkeit auftrat, deren Selbstbewußtsein in nichts Anderem, als in der Auflösung dieses Gegensatzes seinen Inhalt und Bestand hatte, und die nur dies ihr Selbstbewußtsein vor der Welt entwickelte und den religiösen Geist zu dem Punkte hinzog, in welchem seine Räthsel gelöset sind." *) Warum aber nur Eine Persönlichkeit? Warum nicht mehrere zugleich? — Nach den Bauer'schen Grundsätzen ist das nicht consequent gedacht. Und wenn er nun fortfährt: Jesus habe dies „ungeheure Werk" vollbracht, — so bekommen wir in Jesu eine Persönlichkeit, einzig in ihrer Art; denn es hat sich in ihr auf unmittelbare, auf historische Weise die Ueberwindung des harten Dualismus der alten Welt vollbracht, „die zur Zeit Johannes des Täufers begann." In dem Selbstbewußtsein, in dem innern Leben dieses Einen ist also dieser Ruck der Weltgeschichte geschehen und vollbracht, der seines Gleichen nicht hat in der Welt, dem das Bewußtsein der übrigen Menschen immer nur relativ nachkommt. Somit steht dieser Eine ganz einzig da. Es schlägt in ihm etwas schlechthin Neues in das Selbstbewußtsein hinein, und reift zugleich in ihm zur Blüthe. Bei Gott, ein solches Selbstbewußtsein, wodurch die Welt erst zum höhern Selbstbewußtsein emporgehoben ist, kann nicht selbst wieder ein Product die-

*) A. a. O. Bd. I. S. 409.

ſes menſchlichen Selbſtbewußtſeins ſein! Es ſteht da als eine That und Offenbarung desjenigen Weſens, das unendlich über das beſtimmte Selbſtbewußtſein der Welt hinausragt. Was haben wir alſo hier? Etwas Unmittelbares, Poſitives, ein Gegebenes, eine Perſönlichkeit, die einen feſten Punkt im flüſſigen Selbſtbewußtſein abgibt, die etwas Einziges in ihrer Art, etwas Höchſtes, auch nach Bauer, ſein muß, wenn die Bauer'ſchen Anſpielungen nicht leere Tiraden ſein ſollen. Und ſo hätten wir denn hier einen Widerſpruch des Kritikers gegen ſein eignes Princip, und Eins kann mithin nur wahr ſein: entweder das allgemeine Selbſtbewußtſein der Zeit Chriſti war ein ſchöpferiſches — und dann bedurfte es nicht einer beſondern Perſönlichkeit, die allein durch ſich ein ungeheures Werk vollbrachte; oder es trat eine ſolche, Alles überragende Perſönlichkeit auf — aber dann konnten ſich Jeſu Jünger und Gläubige in Bezug auf ihn und ſein Princip nicht ſchöpferiſch verhalten. Alſo: ein Widerſpruch! — Aber gedulden wir uns. Dieſer vollkommne Widerſpruch, der gleich geheimnißvoll für Weiſe und für Thoren iſt, iſt eine der Bedingungen mit, welche die Erhebung dieſes Werks über die Region „ſchlechter Arbeiten" bedingen, und wird „am Ende" ſeine Auflöſung finden.

Das Reſultat der Bauer'ſchen Kritik iſt alſo, daß wir aus den Evangelien nichts Beſtimmtes über Chriſtus erfahren, daß wir aber ſchließen können und von der Kritik noch näher zu erfahren haben, daß Chriſtus eine eminente Perſönlichkeit, ich weiß nicht, wie? war, und daß er ein „ungeheures Werk", ich weiß nicht, wie? vollbrachte. Ich weiß nicht, wie? Denn wie ſeine Lehren, Thaten und Leiden, die doch wohl allein den Inhalt dieſes ungeheuren Werkes bildeten, etwas ſo Großes, ſo Epochemachendes ſein und dabei doch ſo ſchnell und ſo gänzlich aus dem Bewußtſein der Seinen und derer, die durch ſie an ihn glaubten, verwiſcht werden konnten, ſo daß ſie den von ihrem Herrn und Meiſter empfangenen Anſtoß nun ſofort durch ihren Gegenſtoß unendlich überflügelten, was in anderen Sphären des Lebens, z. B. in denen der Wiſſenſchaft und Kunſt, nie oder doch höchſt ſelten geſchieht, das iſt völlig unbegreiflich.

Bei Stiftung philoſophiſcher und künſtleriſcher Schulen läßt ſich dieſe Ueberflügelung der Meiſter von ſeinen Schülern, wenn ſie einmal vorkommt, was dann freilich zugleich das Entſtehen einer neuen, der vorhergehenden Schule ſich opponirenden Schule iſt, daraus erklären, daß es hier nicht ſo ſehr auf den Glauben an die abſolute Unfehlbarkeit des Stifters ankommt. Aber der Religionsſtifter, wenn er ein ſolcher iſt und ſein will, muß gerade dieſen Glauben an ſein höheres Princip, an ſeine Autorität, an die abſolute Wahrheit ſeiner Lehre, und nach dem Princip der chriſtlichen Religion auch an die Reinheit ſeines Lebens, ſchlechterdings und ohne allen Rückhalt in Anſpruch nehmen. Wird ihm dieſer Glaube gezollt, ſo iſt damit der Willkür der Gläubigen, ſo iſt ihrem eigenen Dafürhalten eine undurchbrechliche Schranke geſetzt, wofern ſie nicht als Ketzer von der Gemeinde ausgeſtoßen ſein wollen. Es iſt dann wohl möglich, daß ſie über gewiſſe unbekannte Parthien aus dem Leben ihres Herrn und Meiſters eigene, ſubjective Anſichten bilden, die ſich zu Mythen geſtalten. Aber das iſt ſchlechterdings unmöglich, daß ſie die wichtigſten Thaten, Leiden, Lehren und Sprüche ihres Meiſters jemals aus ihrem gläubigen Bewußtſein verlieren, daß ſie das Körnige, Schlagende derſelben jemals verwinden und durch ihre eigenen Productionen verdrängen könnten.

Aber habe ich es denn nicht unwiderleglich und im Einzelnen nachgewieſen? donnert uns Bruno Bauer entgegen, und droht ſchon uns zu den „Apologeten" zu werfen, — habe ich es denn nicht nachgewieſen, daß es mit der Tradition, mit ſchriftlichen Aufſätzen, welche die Geſchichte Jeſu unverändert enthielten, Nichts ſei? Denn der erſte, der den hiſtoriſchen Stoff ſchriftlich fixirte, formte ihn ſchon mit Nothwendigkeit nach ſeinem Ideenkreiſe. Der Inhalt iſt aber nicht gleichgültig gegen die Form, und wird mit dieſer ein anderer. Iſt die Form eine künſtleriſche, ſo wird auch der Inhalt zur Dichtung. Wenn aber z. B. Lucas es nur mit der Tradition zu thun gehabt hätte, „ſo war ihm der Stoff nicht fertig geliefert worden, als ob er dann nur die Mühe des Niederſchreibens gehabt hätte, ſondern er mußte dasjenige,

was in der religiösen Anschauung der Gemeinde erst an sich lebte, in Form und Gehalt entwickeln und schöpferisch fortbilden — er mußte geistige Elemente zu individuellen Gestalten verdichten." *) Nimmt man also zur Traditionshypothese seine Zuflucht, so bleibt es doch wieder vergeblich, dem „fürchterlichen Selbstbewußtsein entfliehen zu wollen und dessen Antheil an der Composition zu läugnen. Die Tradition hat nicht Hände, zu schreiben, nicht Geschmack, um zu componiren, nicht Urtheilskraft, um das Zusammengehörige zu einigen und das Fremde abzuscheiden. Das Subject, das Selbstbewußtsein, besitzt allein diese Güter, und wenn sie auch dem Allgemeinen gewidmet sind, und dessen Dienste sich hingeben, so geht der Entschluß zur Arbeit und die Ausarbeitung doch vom Einzelnen aus, und das Werk wird mehr oder weniger vollendet und damit mehr oder weniger fähig, ins Allgemeine überzugehen, je nachdem der Geist des Urhebers intensiv war. Also wieder das Selbstbewußtsein! — Und wäre es wirklich der Fall, daß sich einzelne Erzählungen bilden könnten, die, an verschiedenen Orten und selbstständig von einander geschaffen, überhaupt nur und im Ganzen demselben Anschauungskreise angehören und zur Ausarbeitung desselben dienen, so werden sie, wenn sie nun zusammen kommen, vieles an sich haben, was ihre unmittelbare Verbindung unmöglich macht. Es bedarf einer großen Arbeit, um sie zusammen zu bringen, zumal, um sie zu einem künstlerischen Werke zu vereinen, wie die Vorgeschichte im dritten Evangelium ist. Es werden sich mannigfache Widersprüche zwischen den einzelnen Erzählungen finden — sie müssen getilgt werden u. s. w. — Jede Veränderung des Ursprünglichen, jede Verschiebung und neue Wendung wird auch einen neuen Inhalt liefern, denn, wird ein widersprechender Zug getilgt, so wird dafür ein neuer — und zwar, woher? — aus der Combination und aus dem künstlerischen Selbstbewußtsein gesetzt werden. Wenn der Gesichtspunkt, der eine Erzählung beherrscht, stört, so wird der einzelne Inhalt, in dem er sich verräth, nicht weniger störend sein: mit jenem

*) A. a. O. Bd. I. S. 75.

muß also auch dieser verändert werden." *) Kurz, die ganze Historie wird eine andere, es bleibt auch kein Zug des Factums unverändert. Indem die Thatsachen durch das Selbstbewußtsein hindurch gegangen sind, ist die geschichtliche Substanz derselben verflüchtigt worden.

Nach diesem ganzen Räsonnement ist also das Selbstbewußtsein ein höchst zerstörendes Princip. Und im Grunde können wir also von der Vergangenheit überall gar nichts Bestimmtes, Factisches mehr wissen. Das folgt mit Nothwendigkeit. Z. B. die Geschichte Griechenlands, die Geschichte Roms — wie viel tausendmal ist sie durch das Selbstbewußtsein, dieses zerstörende Element, hindurchgejagt. O, dies arme Thier, die Geschichte! Es muß immer und immer wieder die Spießruthe des Selbstbewußtseins laufen, und ist sie schon so manches Jahrtausend gelaufen, daß schwerlich noch etwas Heiles und Ursprüngliches an ihm sein kann. O das arme Thier! Ein jeder schlachtet es und macht sich einen Braten nach seinem Gaumen daraus. Und wie kann es anders sein: dieser Braten gestaltet sich nothwendig in dem Topfe des Einen zum Kalbs-, in dem Topfe des Anderen zum Hammelsbraten, je nachdem der eine oder andere mehr Sympathie für die Schaaf- oder Kalbsnatur hat. Es kann nicht anders sein: denn mit der Form wird auch der Inhalt ein anderer. Also: ein anderer Topf, ein anderer Braten. Bilde dir also ja nicht ein, unglücklicher Leser, du erführest wirkliche Facta aus der französischen Revolution im Werke eines Thiers, oder aus dem russischen Feldzuge in der histoire de la grande armée par Ségur. Bemerkst du denn nicht die künstlerische Form besonders in dem letzten Werke? Kann da also noch historischer Inhalt als solcher übrig geblieben sein? — Aber so ist es ja nicht gemeint. Mit dem weltlichen Bewußtsein verhält es sich wesentlich anders. Das ist nicht so ideell bestimmt und bindet sich daher mehr durch den Stoff. Hier gelten also diese Consequenzen nicht. Bauer wird in seliger Erhabenheit darüber lächeln. Ganz anders wie mit dem weltlichen, ist es aber mit dem religiösen Selbstbewußtsein bestellt, mit welchem wir es in dem Evangelium zu thun haben. Also

*) A. a. O. S. 71. 72.

denke nur keiner, den Kritiker zu fangen! Und wenn du ihn schon zu greifen meintest; flugs schlüpft er in die Tiefen des religiösen Selbstbewußtseins zurück. Und dahin ihm zu folgen, sollst du schon bleiben lassen. Horch! Es hallt herauf aus der unergründlichen Tiefe. Ruhig! ihr Apologeten, sonst wird ein Donnerschlag aus dem tiefen Grunde zermalmend gegen euch herauffahren. Vernehmt: „das unmittelbare Ich, so wie das gebildete Selbstbewußtsein, welches sich zur Wirklichkeit mit einem ganz anderen Bewußtsein, nämlich mit dem kritischen verhält und alle Analogien und Reflexionen, die von ihnen hergenommen werden, bleiben aus dem Spiele. Wir haben es hier vielmehr nur mit dem religiösen Selbstbewußtsein in dem Stadium seiner schöpferischen Selbstentwickelung zu thun. An sich ist es das Selbstbewußtsein, in welchem seine Welt des Allgemeinen noch elementartisch verborgen ist. Als Geist aber und zumal als der religiöse Geist ist es die Bewegung und der Trieb, sich von seiner Welt des Allgemeinen zu unterscheiden, es muß sich von ihr unterscheiden, damit es sich zu ihr als wirkliches Bewußtsein verhalte, und wer kann diese Unterscheidung und die wirkliche Schöpfung vollbringen? Wer anders, als es selbst? Es weiß aber nicht in diesem schöpferischen Augenblicke, daß es selbst die wesentliche Thätigkeit sei; wir erkennen es als solche, es selbst nicht. Als religiöses Selbstbewußtsein ist es von dem Inhalte auf das Tiefste ergriffen, es kann ohne ihn und ohne seine beständige Darstellung und Production nicht leben, denn es besitzt darin die Erfahrung seiner eigenen Bestimmtheit. Aber als religiöses Bewußtsein betrachtet es sich zugleich im durchgehenden Unterschiede gegen seinen wesentlichen Inhalt, und sobald es ihn entwickelt hat und in demselben Augenblicke, wo es ihn entwickelt und darstellt, gilt er ihm als eine Wirklichkeit, die über und außer ihm als das Absolute und als dessen Geschichte für sich existirt *)."

Wie paßt diese tiefsinnige Deduction aber auf die evangelischen Schriftsteller? Werden sie nach derselben nicht jeder für sich zu besonderen Religionsstiftern? Und wo bleibt da die Einheit der Ge-

*) A. a. O. Bd. I. S. 91.

meinde? Oder was bedarf es nun noch eines einzelnen Stifters? Aber hören wir weiter: „Befeſtigt wird die Unterſcheidung, weil dieſes beſtimmte religiöſe Selbſtbewußtſein den Anſtoß zu ſeiner erſten Erregung von Außen durch die Kunde von dieſer geſchichtlichen Perſon erhalten hat und nicht einmal exiſtiren kann, ehe es nicht ſchon der Glaube an dieſen iſt, der ihm ſeine allgemeine Welt offenbart hat. Wenn es daher ſeine eigene fortſchreitende Entwickelung, die zunehmende Erfahrung ſeines inneren Gehaltes darſtellen will, ſo iſt ihm dieſer Gehalt bereits zur innern Beſtimmtheit ſeines perſönlichen Princips geworden, und um ihn darzuſtellen, iſt es unwillkürlich gezwungen, in die Geſchichte ſeines Herrn neue Elemente hineinzubringen. Dieſe wachſenden Zuſätze der urſprünglichen Geſchichte werden ihm ebenſo gewiß geſchichtlich gelten, wie dieſe ſelbſt.“ *)

Aber wie? Wenn dies die Art und Weiſe iſt, in welcher das religiöſe Selbſtbewußtſein in ſeiner ſchöpferiſchen Selbſtentwickelung verfährt, mußte es denn nicht ebenſo in Chriſtus verfahren? Und ſomit mußte alſo auch Chriſtus ſchon Mythen bilden, ſchon hinweiſen auf einen Chriſtus vor ihm und in deſſen Perſönlichkeit den Inhalt ſeines Selbſtbewußtſeins objectiviren. Und der ihm vorausgeſetzte Chriſtus, von dem er nothwendig ſeinen äußern Anſtoß empfing, wieder ebenſo — und in dieſer Weiſe fort ins Unendliche. Oder ward Chriſtus ſeiner eigenen Perſönlichkeit als der höchſten Verwirklichung des religiöſen Selbſtbewußtſeins gewiß, und ward er in dieſer Dignität von den Seinen anerkannt: nun, ſo war den Seinen in den Reden, Thaten und Leiden Chriſti die Objectivität und Erſcheinung, die Offenbarung und Darſtellung ihres innern Weſens poſitiv und auf einzige, unübertreffliche Weiſe gegeben, und es konnte gar kein Bedürfniß in ihnen vorhanden ſein, außer etwa in Bezug auf den Anfang und das Ende des Lebens Jeſu, von welchem die Anſchauung ihnen entzogen oder nicht überliefert worden war, die religiöſe Subſtanz ſelbſtſchöpferiſch, das heißt hier willkürlich, aus ſich heraus objectiviren und als Geſchichte zu dichten. In Chriſtus fanden ſie ihre volle Befriedi-

*) A. a. O. Bd. I. S. 91.

gung, und nur einzelnes Beſondere und Accidentelle, was nicht unmittelbar von dem Centrum des Lebens Chriſti, von deſſen abſolutem Zweck umgriffen war, wie die mehr äußerlichen und die religiöſe Subſtanz nicht unmittelbar angehenden Handlungen der Krankenheilungen u. ſ. w., konnten ſie zu modificiren und in's Mythiſche hinüber zu bilden ſich beſtimmt fühlen. Alſo — doch, wozu noch Gegenbeweiſe: — das ganze hier mitgetheilte Räſonnement des Kritikers über das religiöſe Selbſtbewußtſein im Allgemeinen iſt nur Verſicherung, daß es ſo, wie er ſagt, damit ſei. Bewieſen iſt Nichts. Was „die Welt des Allgemeinen" in dieſem Selbſtbewußtſein an und für ſich ſei, ob eine ſelbſtſtändig in ſich reflectirende Sphäre oder nur eine unſelbſtſtändige Seite, eine Accidenz der menſchlichen Subjectivität, darüber verlautet Nichts, obgleich auf den Begriff davon Alles ankommt. Denn ſobald das Göttliche, das allgemeine Weſen, was im Selbſtbewußtſein erſcheint, zugleich als eine ſelbſtſtändige Macht für ſich und als ein Wiſſen von ſich, d. h. als abſolute Perſönlichkeit, gefaßt wird, ſo kann von einem ſchöpferiſchen Selbſtbewußtſein des Menſchen nur noch bildlich in der Sphäre der Religion die Rede ſein. Die Religion iſt dann in ihrer Entwickelung zugleich ein Act Gottes, eine Offenbarung, in Bezug auf welche das Selbſtbewußtſein ſich überwiegend als empfangendes verhält. Iſt aber umgekehrt das allgemeine Weſen des Selbſtbewußtſeins nur ein Moment des Weltproceſſes und zwar näher des ſich entwickelnden Geiſtes der Menſchheit: ſo iſt das chriſtliche Princip abzuthun, der Heiland der Welt iſt ein Phantom, und wozu denn noch die Redensarten von etwas „wahrhaft Poſitiven," was die Kritik erringen ſoll, oder gar die täuſchenden Phraſen über das „Fortleben Jeſu in der Gemeinde." Rein mit der Sprache heraus, wie bei Strauß! Auf den pantheiſtiſchen Nihilismus iſt es abgeſehen! Was geht Chriſtus uns da noch näher an, als Sokrates, Napoleon? Wozu überhaupt die vielen Umwege durch die Kritik des N. Teſtaments hindurch, da das Reſultat ſchon vorher feſtſteht? Wem das pantheiſtiſch-nihiliſtiſche Princip die Wahrheit iſt, dem muß auch die Idee des Chriſtenthums a priori ein Product des ſich ſelber noch

unklaren Selbſtbewußtſeins ſein, für den hat es kein Intereſſe, ob überhaupt ein Jeſus gelebt hat; oder vielmehr, es iſt ſein Intereſſe, daß er als ſolcher, wie die Geſchichte ihn darſtellt, nicht gelebt habe, daß dieſe Geſchichte keine Geſchichte ſei. Und das zu beweiſen, iſt von dieſem Standpunkte aus etwas gar Leichtes. Was nun aber an dem Jeſus, von dem wir aus geſchichtlichen Nachrichten nichts Sicheres kennen, deſſen Perſönlichkeit, deſſen Ideen ganz und gar umgeſtaltet ſind und keine abſolute Wahrheit mehr für uns enthalten, eigentlich geweſen ſei, das iſt für den Standpunkt des Nihilismus im Grunde eine müſſige Frage.

Was ein nihiliſtiſcher Kritiker Poſitives herauscalculirt, intereſſirt die Welt nicht. Sie wird ſich gleichgültig dagegen verhalten, und im Übrigen mit Gretchen empfinden:

Was doch ein ſo tiefſinniger Mann
Nicht Alles, Alles denken kann!

Alſo weiter! Zu Feuerbach hin! der ſchenkt klaren Wein ein. Der wird uns — zwar nicht mit trocknen Worten, ſondern mit unendlicher Emphaſe, poetiſch und philoſophiſch, verblümt und unverblümt, mit Sang und Klang und mit 'nem Pfiff — aber doch ohne Zweideutigkeit und auf jeder Seite drei, was ſag' ich? — zwanzig Mal ſagen, daß es mit der ganzen Idee und metaphyſiſchen Grundlage des Chriſtenthums Nichts ſei. Und das iſt es ja, worüber wir Gewißheit haben wollen. Das innere allgemeine Princip der modernen Kritik wollen wir an einem eclatanten Beiſpiele ſich concret machen ſehen und ſein eigentliches Verhältniß zur Subſtanz der chriſtlichen Religion erfahren. Bei Bruno Bauer bleibt dies Verhältniß noch unklar. Die metaphyſiſchen Vorausſetzungen der Kritik treten da noch nicht nackt hervor. Der Held der negativen Metaphyſik, der Kritiker des inneren Princips, der Idee des Chriſtenthums, iſt Ludwig Feuerbach.

Wir kennen ihn ſchon aus ſeinen Verſen. Er iſt zugleich der Sänger des pantheiſtiſchen Nihilismus. In der ſchon angeführten Schrift über Tod und Unſterblichkeit aus den Papieren eines Denkers finden

sich die mannigfachsten Poesieen auf das große, allmächtige Nichts mit einem artigen Gefolge von Xenien, die größtentheils „Prospecte aus der camera obscura der Gegenwart" vorstellen, oder auch Berliner Guckkästchen-Bilder, auf denen zu schauen ist das große Scandalum der Welt, das biblische, kirchliche, orthodoxe, pietistische, mystische, rationalistische und moderne Christenthum, wie es von der Philosophie ausgepfiffen wird. Hier ein Beispiel:

Daß Gott Mensch ist geworden, das nennt ihr, Esel! Geheimniß?
Wunder wär's, wenn er nie wäre geworden ein Mensch.

Hier noch ein Paar:

– – – ⏑ ⏑ – – – – – ⏑ ⏑ – ⏑
Consequente getreue Interpreten der Bibel
Waren von jeher fürwahr sinnlose Schwärmer allein.

Die Zwei, welche sich einst mit Schlägen erklärten die Bibel,
Haben am besten jedoch wahrlich dieselbe erklärt.

Hübsche Verse! Prächtige Verse, sowohl nach Inhalt als nach Form.

Außerdem hat Feuerbach auch in seinen anderweitigen auf die Geschichte der Philosophie bezüglichen Werken schon manche Plänkelei gegen christliche Religion und Theologie unternommen. In seiner verdienstvollen Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Spinoza spricht er zwar noch mit großem Respect von der christlichen Religion, in einem Tone, als ob er selbst noch an der Substanz des christlichen Glaubens festhielte, was Wunder nehmen kann, wenn man die diesem Werke schon vorhergegangene Schrift über Tod und Unsterblichkeit aus den Papieren eines Denkers bedenkt. Denn diese frühere Schrift rührt unzweifelhaft, trotz der verfänglichen Vorrede, und Anonymität von Feuerbach selbst her. In seiner Geschichte der neuern Philosophie aber heißt es noch unter Anderm, daß in Christus der λόγος, die allgemeine Vernunft, das allgemeine und reine, deswegen heilige Wesen der Menschheit, das in der heidnischen Welt zerrissen war in die sich ausschließenden Volksbesonderheiten, wovon sich jede als das alleinige Centrum der Menschheit behauptete,

und das in der heidnischen Philosophie nur Gegenstand des Denkens war, σάρξ, Fleisch, d. i. concretes Wesen und Wirklichkeit, geworden; oder daß in ihm das allgemeine und reine, deswegen mit Gott identische Wesen der Menschheit, in dem daher alle Völker und Menschen Eins und von ihren particulären und sonstigen endlichen Gegensätzen befreit und erlöst sind, dem Menschen als solchem ohne Ansehn der Person und des Geistes, nicht auf ideelle Weise, nicht auf dem Wege des Denkens, sondern unmittelbar zur Gewißheit und Anschauung gebracht worden sei. Christus ist daher, fährt Feuerbach fort, nichts Anderes als das Bewußtsein des Menschen von der Einheit seines lautern Wesens mit dem göttlichen Wesen, ein Bewußtsein, welches, als die Zeit gekommen war, sich als unmittelbare Thatsache aussprechen, in Eine Person sich zusammenfassen und der ganzen, noch in der Finsterniß des alten Widerspruchs der Volksparticularitäten liegenden Welt als Schöpfer eines neuen Weltalters entgegensetzen mußte. —*)

Von diesem anerkennenden Tone gegen die christliche Religion ist dann aber in der einige Jahre später herausgekommenen Schrift über die Leibnitzische Philosophie**) auch nicht der leiseste Nachklang mehr zu vernehmen. Im Gegentheil, da kommt schon eine sprühende Polemik gegen den theologischen Standpunkt zum Vorscheine, da findet sich schon die nachmals bei Feuerbach so verhängnißvoll für das Christenthum gewordene Unterscheidung eines praktischen und eines theoretischen Standpunktes; der letztere wird der Philosophie, der erstere der Theologie vindicirt, und beide werden so als unverträglich dargestellt.***) Da wird die Idee der Persönlichkeit Gottes schon als ein Produkt des praktischen, d. h. subjectiven, egoistischen Verhältnisses des Menschen zur Welt dargestellt. Im theoretischen Verhalten beziehe ich mich auf den Gegenstand und zwar lediglich um des Ge-

*) Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis B. Spinoza von Dr. L. Feuerbach, Privatdocenten der Philosophie. Ansbach 1833. S. 2. f.

**) Geschichte der neuern Philosophie von L. Feuerbach. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnitzischen Philosophie. Ansbach 1837.

***) A. a. O. S. 199.

genſtandes ſelbſt willen, im praktiſchen beziehe ich den Gegenſtand auf mich, gleichwie die Erde vom Standpunkte der Erkenntniß aus ſich um die Sonne bewegt, vom Standpunkte aber des Lebens aus die Sonne ſich um die Erde dreht. Praktiſch verhalte ich mich ſubjectiv, theoretiſch objectiv. *)

Noch herber und feindſeliger wird die Polemik gegen die chriſtliche Religion und Theologie in der folgenden Schrift über Bayle;**) am heftigſten endlich in dem urſprünglich in den Halliſchen Jahrbüchern unvollſtändig abgedruckten und nachher als beſondere Broſchüre herausgegebenen Aufſatze über Philoſophie und Chriſtenthum.***)

Hier treten ſchon die nachmals berüchtigt gewordenen Stichworte „Gemüth" und „Phantaſie" als Baſis der chriſtlichen Religion auf und die letztere wird als unvereinbar dargeſtellt mit der ganzen wiſſenſchaftlichen und künſtleriſchen Bildung der modernen Zeit. — So ſtellt ſich in der Entwickelung des ſchriftſtelleriſchen Charakters Feuerbachs eine förmliche Stufenleiter polemiſcher Expectorationen gegen das Chriſtenthum heraus. Merkwürdig iſt dabei, daß auch Feuerbach mit ſeinem Denken urſprünglich im Myſticismus geſteckt haben ſoll, wie wir ebenfalls bei Bruno Bauer ſehen, daß derſelbe als Vertheidiger der ſtrengſten Orthodoxie ſeine ſchriftſtelleriſche Laufbahn begann. Etwas Ähnliches werden wir auch bei Strauß zu bemerken haben. Dieſe drei Männer ſind alſo von einem Extrem in das Andere gerathen.

Alle polemiſchen Gedanken, Pointen und Einfälle, welche Feuerbach früher mehr nur in beſondern Detachements auf die chriſtliche Religion und Theologie einhauen ließ, wie es eben die Gelegenheit und ein geeignet ſcheinender Ort in ſeinen auf Geſchichte der Philoſophie bezüglichen Schriften mit ſich brachte, hat er nun letzthin in dem ſchon öfter genannten Werke über das Weſen des Chriſten-

*) A. a. O. S. 130.

**) Pierre Bayle, nach ſeinen für die Geſchichte der Philoſophie und Menſchheit intereſſanteſten Momenten dargeſtellt und gewürdigt von L. Feuerbach. Ansbach 1838.

***) Über Philoſophie und Chriſtenthum in Beziehung auf den der Hegelſchen Philoſophie gemachten Vorwurf der Unchriſtlichkeit. Von L. Feuerbach. Mannheim 1839.

thums in Eine Schlachtlinie zusammengezogen, durch neue Avant- und Arriere-Garden verstärkt, und so gerüstet commandirt er zu einem Angriff auf das Princip der christlichen Religion, der es zum absoluten Ruin desselben bringen soll.

Beschauen wir uns dies Schrecken und Entsetzen erregende Verfahren ein wenig näher, ob es den Kern der Religion wirklich trifft.

Die Einrichtung und Eintheilung dieses kriegerischen Werkes gegen das Wesen des Christenthums ist diese.

Eine allgemeine Einleitung zu demselben, welche zugleich die Hauptzüge der gegenwärtigen Weltansicht Feuerbachs verräth, aber nicht begründet, handelt über das Wesen des Menschen im Allgemeinen und über das Wesen der Religion im Besondern. Das Werk selbst zerfällt sodann in zwei Theile, von denen der erste die Religion in ihrer Übereinstimmung mit dem Wesen des Menschen, der zweite dieselbe in ihrem Widerspruche mit dem Wesen des Menschen darstellt und beurtheilt, d. h. zu Schanden zu machen sucht.

Als das Wesen des Menschen im Allgemeinen, wodurch sich der Mensch vom Thiere unterscheidet, wird das Bewußtsein bestimmt. Bewußtsein, heißt es, ist da, wo einem Wesen seine Gattung Gegenstand ist. Das Thier ist sich wohl als Individuum, aber nicht als Gattung Gegenstand, darum mangelt ihm das Bewußtsein, welches seinen Namen vom Wissen ableitet.*) — Dadurch nun, daß der Mensch seine Gattung zum Gegenstande seines Wissens macht, erhebt er sich über die Schranke und Endlichkeit seiner Individualität, und erfaßt sich als ein Unendliches, und dies Unendliche, dessen er sich bewußt wird und das sein Wesen constituirt, ist die Vernunft, der Wille und das Herz. „Die Kraft des Denkens ist das Licht der Erkenntniß, die Kraft des Willens ist die Energie des Charakters, die Kraft des Herzens die Liebe. Vernunft, Liebe, Willenskraft sind Vollkommenheiten, die Vollkommenheiten des menschlichen Wesens, ja

*) Das Wesen des Christenthums. S. 1.

absolute Wesensvollkommenheiten, sind das absolute Wesen des Menschen als Menschen." *) Diese drei Mächte nun, deren Einheit „die göttliche Dreieinigkeit im Menschen über dem individuellen Menschen ist," regieren wohl den Menschen, sind „die Elemente oder Principien, die ihn beseelen" — aber — und hier setzt das nihilistische Princip Feuerbachs an — sie sind doch nur im Menschen, sie sind nichts an und für sich, es fehlt ihnen die eigene ewige Centralität in sich selbst. Die ewige Vernunft vernimmt sich nicht selbst als solche, sondern nur im Menschen, das Wissen und Wollen, was den Menschen zum bewußten und wollenden Wesen macht und erhebt — das ist der sonderbare Widerspruch der Feuerbachschen Grundanschauung —, weiß sich und will sich nicht selbst in seiner unbedingten Allgemeinheit. Es ist in sich selber unpersönlich und abstract. Feuerbach meint, wenn es an und für sich Persönlichkeit wäre, so wäre es auch ein bestimmtes, einzelnes, relatives Individuum. Die Persönlichkeit fällt ihm also zusammen mit der Individualität. Zur Idee einer Persönlichkeit, die sich als das ewige Denken, Wissen und Wollen verhält, was sich selbst denkt, weiß und will in seiner unbedingten Allgemeinheit und Idealität, und alles Besondere, Individuelle als Moment in sich aufgehoben hat, d. h. als Gedanken und Ideen in sich befaßt und begreift, vermag sich Feuerbach nicht zu erheben. Zu welchen Widersprüchen und Räthselhaftigkeiten das führt, werden wir späterhin noch zu bemerken haben.

Die innere, ewige Vernunft, Freiheit (denn das ist das Wesen des Willens im letzten Grunde), und Liebe, die in der Menschheit sich auf individuelle Weise setzt, und sich dadurch von sich selbst, wie sie die allgemeine, göttliche Vernunft ist, und wie sie sich als göttliche Persönlichkeit verhält, als menschliche Ichheit unterscheidet, fällt nach Feuerbach mit dieser ihrer Besonderung schlechthin zusammen, und weiß als allgemeine Vernunft nichts von sich selbst, hat kein An- und Fürsichsein. Wenn das Ich also dies ihm immanente göttliche Wesen von sich, in seiner (des Ichs) Endlichkeit, unterscheidet und nach

*) A. a. O. S. 4.

seiner (des Wesens) in sich seienden Unendlichkeit und Überweltlichkeit zum Bewußtsein bringt, so setzt und fingirt das Ich in seinem inneren, göttlichen Wesen einen Unterschied dieses Wesens vom Ich, oder dieses Wesens von sich, von seiner Immanenz im Menschen, der an und für sich in diesem Wesen nicht gesetzt ist. Das Ich oder das Selbstbewußtsein setzt sich also dies Wesen als ein Anderes entgegen, obgleich dies Wesen nach Feuerbach nur im Menschen ist. Aber das ungebildete, das unphilosophische Selbstbewußtsein weiß das nicht, daß es in dieser Vergegenständlichung es nur mit sich selbst zu thun hat. Es meint es mit etwas Anderm zu thun zu haben, mit einem vom menschlichen Wesen unterschiedenen göttlichen Wesen. Und indem das Ich sich so als ein sich selbst täuschendes, sich von sich selbst entfremdendes Bewußtsein verhält, entsteht die Religion. „Die Religion ist die erste und zwar indirecte Selbsterkenntniß des Menschen. Die Religion geht daher überall der Philosophie voran, wie in der Geschichte der Menschheit, so auch in der Geschichte des Einzelnen. Der Mensch verlegt sein Wesen zuerst außer sich, ehe er es in sich selbst findet. Das eigene Wesen ist ihm zuerst als ein anderes Wesen Gegenstand." —*)

Wie der Mensch zu dieser Entzweiung getrieben sein kann, mit Nothwendigkeit, weil allgemein, getrieben sein kann, obgleich sie dem Wesen des Menschen widersprechen soll, und also keinen innern Grund hat, darüber verlautet kein Wort bei Feuerbach, und wir müssen daher seine Deduction eine pure Versicherung nennen. Bewiesen ist sie nicht. Kann auch nicht bewiesen werden. Es ist eine Voraussetzung, die sich selbst als nichtig aufhebt.

Und dennoch baut unser Philosoph auf diese Voraussetzung seine ganze Polemik. Wir werden daher das Schauspiel haben, daß beim ersten Feuern das gesammte schwere Geschütz dieses Polemikers durch seine rückwirkende Kraft den eigenen unterhöhlten Grund und Boden eindrücken, in Gruben versinken, und so aus dem Dreck in die Luft schießen wird.

*) A. a. O. S. 19.

Aber der artilleriſtiſche Philoſoph iſt ſchlau, er merkt die Gefahr, und verſucht, in Eile einige Stützpunkte unter dem geborſtenen Boden anzubringen. Hier ſind ſie.

Die erſte Stütze: „Im Verhältniſſe zu den ſinnlichen Gegenſtänden iſt das Bewußtſein des Gegenſtandes wohl unterſcheidbar vom Selbſtbewußtſein; aber bei dem religiöſen Gegenſtande fällt das Bewußtſein mit dem Selbſtbewußtſein unmittelbar zuſammen. Der ſinnliche Gegenſtand iſt außer dem Menſchen da, der religiöſe in ihm, ein ſelbſt innerlicher — darum ein Gegenſtand, der ihn eben ſo wenig verläßt, als ihn ſein Selbſtbewußtſein, ſein Gewiſſen verläßt — ein intimer, ja, der intimſte Gegenſtand.

„„Gott,"" ſagt daher Auguſtin und Malebranche, „„iſt uns näher, als wir uns ſelbſt; Gott iſt enger mit uns verbunden, als der Leib mit der Seele."" Hier gilt daher ohne alle Einſchränkung der Satz: der Gegenſtand des Subjects iſt nichts Anders, als das gegenſtändliche Weſen des Subjects ſelbſt. Wie der Menſch ſich Gegenſtand, ſo iſt ihm Gott Gegenſtand; wie er denkt, wie er geſinnt iſt, ſo iſt ſein Gott." *)

Prüfen wir jetzt den Kern dieſer Argumentation, ſo verſteht ſich das allerdings ohne Weiteres, daß der ideelle Inhalt und Gegenſtand des Menſchen, das Weſen ſeines religiöſen Bewußtſeins, nicht in der Weiſe außer ihm vorhanden ſein kann, wie ein natürlicher, ein ſinnlicher Gegenſtand. Das war eben das Schiefe und Unvernünftige in den früheren, verkommenen Beweiſen für das Daſein Gottes, daß man im Grunde ein particuläres, äußerliches Daſein des höchſten Weſens verlangte; das war auch die falſche Vorausſetzung in der Kant'ſchen Kritik der Idee Gottes, daß Kant meinte, weil Gott nicht ein Object der ſinnlichen Wahrnehmung in Raum und Zeit werden könne, ſo ſei die objective Wirklichkeit der Idee Gottes etwas Precäres, und könne nicht bewieſen werden. Ein ſinnlich exiſtirender Gott wäre aber nicht mehr Gott, nicht abſolute Geiſtigkeit. Daß aber Gott kein äußeres Object iſt und ſein kann, wie die Exiſtenzen der

*) S. 17.

Natur, daß er dem menſchlichen Ich nur im Denken, und überhaupt in deſſen Innerlichkeit offenbar wird, daraus folgt noch bei Weitem nicht, daß das Weſen Gottes nun ſchlechthin mit dem inneren Weſen des Menſchen zuſammenfallen müßte, und ſich nicht innerlich durch ſich ſelbſt vom menſchlichen Weſen unterſchiede; ſo wie daraus, daß das allgemeine Weſen der Menſchheit, die Idee der Gattung, die Menſchheit in ihrer Totalität, dem einzelnen Ich nur in ſeinem Denken Gegenſtand wird, ohne jemals als ſolche in einem einzelnen oder in einer Reihe von beſondern Individuen ihm äußerlich gegenüberzutreten, keineswegs folgt, daß dieſe Idee nichts weiter als der objective Gedanke dieſes beſtimmten Ichs wäre, daß ſie nur in dieſem Ich, was ſie in ſich denkt, Wirklichkeit hätte, und alſo ſchlechthin in ihm erſchöpft ſein müßte. Iſt nun das allgemeine Weſen der Menſchheit etwas über das beſtimmte Ich, welches deſſelben in ſich inne wird, noch unendlich Hinausgreifendes, obwohl es demſelben zugleich immanent iſt, und von ihm als ſein Weſen gedacht und erlebt wird: ſo iſt auch ebenſo diejenige Subſtanz, wodurch die Menſchheit die Macht gewinnt, trotz des Uebergewichtes, womit ſie zunächſt an die Endlichkeit des ſinnlichen Daſeins gefeſſelt iſt, ſich in dem Zuſammenhange des Ganzen zur Freiheit des Denkens und Wollens zu erheben — dieſe Macht iſt nothwendig, da die Menſchheit doch auch nur eine beſondere Sphäre im Univerſum darſtellt, und zunächſt ganz in dieſe Beſonderheit ihrer Natürlichkeit aufgeht, etwas von dem beſtimmten Weſen der Menſchheit Unterſchiedenes, darüber Hinausragendes, obgleich ſie dem beſtimmten, menſchlichen Weſen auch immanent iſt. Was die Menſchheit über ſich ſelbſt, über ihre beſtimmte Wirklichkeit erhebt, noch immer weiter erhebt, ſo hoch ſie auch ſchon in ihrer geiſtigen Bildung geſtiegen iſt, das muß allerdings in gewiſſen Punkten und Beſtimmungen mit ihr in Eins zuſammen gehen, aber es bewährt ſich, in Bezug auf ſich ſelbſt betrachtet, als eine übermenſchliche Macht, es muß auch außer, oder wie man beſſer ſagen mag, über, jenſeits ſeiner Verwirklichung in der Menſchheit und der Natur, eine Sphäre für ſich bilden, aus der heraus es ſich zur

Bethätigung in der Menschheit bestimmt, ein Centrum, von dem aus es die Schranke, die ihm durch den Egoismus der Menschen gesetzt wird, allmächtig durchbricht. Nur daß man sich das Verhältniß dieses rein geistigen Wesens zu dem durch die Natur bestimmten Wesen der Menschheit nicht als ein durch den Raum und die Zeit äußerlich bestimmtes zu denken hat. Es ist nicht wahr, was Feuerbach sagt, daß jedes Menschen Gott so groß sei, und nicht größer, als der Mensch selbst. Wie könnte der Mensch sonst geistig wachsen, sich mit seinem inneren Wesen entzweit fühlen und wissen? Was den Menschen zur Entwickelung treibt, und, daß ich so sage, innerlich ausdehnt und erweitert, das ist größer und mächtiger, als die bestimmte Wirklichkeit des Menschen, und daher ist schon der Genius des Menschen größer, als sein bestimmtes Ich. Sind wir aber genöthigt, eine, von dem Wesen des Menschen unterschiedene, objective Natur anzunehmen, die den Anstoß zur Individualisation und Particularisation der Substanz der Menschheit zu besondern, von einander unterschiedenen Ichen hergibt, so daß die Menschheit für ihre sinnliche Existenz sich die Sphäre der Natur als Bedingung voraussetzt, so sind wir auch eben so genöthigt, jene geistige Macht und Wesenheit, die der Menschheit den Anstoß zur idealen Erhebung über ihre sinnliche, subjective Natürlichkeit und Zersplitterung in feindselig gegeneinander gerichtete Individuen, Familien und Volksgeister, hinaus in die Einheit des Wissens und Wollens ertheilt, als eine der Menschheit an und für sich vorhergehende, von dem bestimmten Wesen derselben sich unterscheidende Sphäre anzuerkennen, als die Sphäre der reinen Geistigkeit, die sich wohl in der Menschheit bethätigt, offenbart, dem menschlichen Wesen immanent ist, aber zugleich aus der Menschheit und ihren besonderen Individualisationen sich auf sich selbst in ihrer ewigen Idealität zurückbezieht, und somit unendliche Persönlichkeit für sich selbst, d. h. sich in ihrer unbedingten Allgemeinheit Object ist, sich als absolutes Wissen und Wollen in sich selbst weiß und will, und damit als absolute Subjectivität sich bestimmt.

Die erste Stütze ist also von morschem Holze, und knickt auf

den ersten Stoß in sich zusammen. Prüfen wir die zweite. Hier ist sie.

Die zweite Stütze: „Wenn wirklich das göttliche Wesen, welches Gegenstand der Religion ist, ein anderes wäre, als das menschliche, so könnte ein Zwiespalt, eine Entzweiung gar nicht statt finden. Ist Gott wirklich ein anderes Wesen, was kümmert mich seine Vollkommenheit? Entzweiung findet nur statt zwischen Wesen, welche mit einander zerfallen sind, aber Eins sein sollen, Eins sein können, und folglich im Wesen, in Wahrheit Eins sind. Es muß also schon aus diesem Grunde das Wesen, mit welchem sich der Mensch entzweit fühlt, ein ihm eingeborenes Wesen sein." *)

Fürwahr! dies läugnet Niemand, läugnet am wenigsten die Religion. Allerdings muß es dasselbe Wesen des Universums sein, was in der Natur sich als zeitlich-räumliches Dasein in mannigfachen Unterschieden vom mechanisch und chemisch zusammengesetzten Körper bis hinauf zum höchsten, individuellen Organismus besondert und auseinandertritt, was in Gott sich in seiner idealen Einheit mit sich erfaßt und als reine Wesenheit sich denkt, und was endlich in der Menschheit diese beiden entgegengesetzten Sphären zu einer Einheit zusammenschließt, in welcher das reine, göttliche Wesen das Persönlichkeitsprincip und das natürliche Dasein die individuelle Seite der menschlichen Ichheit constituirt, und zwar in der Weise constituirt, daß das Ich an beiden Sphären Theil hat, und doch zugleich durch die eine sich von der andern, durch das Denken sich von der Natur und seinem individuellen Selbstgefühl, durch die Sinnlichkeit und das individuelle Selbstgefühl sich zugleich als subjectives Denken von dem objectiven Denken, als subjective Vernunft von der objectiven Vernunft Gottes in ihm unterscheidet. Aber hebt denn diese nothwendige Einheit der Substanz des Universums den ebenso nothwendigen Unterschied seiner Sphären gegeneinander, der Natur des absoluten und des endlichen Geistes auf? Dann müßte ja auch die Eine Substanz der Natur, die durch und durch Eine ist, sich

*) S. 37 38.

nicht in Weltkörper, in Besonderungen überhaupt auseinanderschlagen können, deren reale Beziehung zu einander auf ein Minimum herabgesetzt, und also zu relativen, ganz festen Unterschieden und Gegensätzen fortgegangen ist! Wenn das Gefühl und Bewußtsein des Zwiespalts, sofern sich darin zugleich das Gefühl und Bewußtsein der Zusammengehörigkeit ankündigt, gar nicht stattfinden kann zwischen Menschheit und Gottheit, ohne die an sich seiende Wesenseinheit dieser beiden Sphären, so ist es doch eben so undenkbar, wie diese an sich seiende Einheit im menschlichen Selbstbewußtsein zur Unterscheidung, ja zum Zwiespalt fortgehen sollte, wenn nicht auch ein eben so durchgreifender, innerer Unterschied stattfände, wenn nicht in dem menschlichen Wesen ein Etwas, eine Bestimmtheit gesetzt wäre, die in dem objectivirten göttlichen Wesen nicht gesetzt ist, und umgekehrt. Wie wollte denn das menschliche Selbstbewußtsein nur dazu kommen, sein inneres Wesen von sich zu unterscheiden, sich entgegen zu setzen, wenn nicht in dem inneren Wesen ein Zug enthalten wäre, der es über die Schranke der Ichheit hinaustriebe? Ein solcher Zug kann aber diesem Wesen nur dann zukommen, wenn es in sich ein eigenes Centrum bildet, ein eigenes In- und Fürsichsein hat. Sagt man, dieser Zug sei nur der ideale Ueberschuß der menschlichen Gattung, der seine Individualisation noch nicht gefunden habe, in der Zukunft suche, und daher aus den gegenwärtigen Individuen sich zurückziehe, darüber hinaus greife, um sich in neuen Individuen zu realisiren, so ist das gar nicht wahr, daß ein solches Sichzurückziehen des göttlichen Wesens der Menschheit aus ihren gesetzten Individuen stattfinde. Die Substanz des animalischen Lebens ist allerdings von der Beschaffenheit, daß sie das eine Individuum in sich vertrocknen läßt, indem sie sich in einem neuen setzt; daß sie aus dem einen sich zurückzieht, indem sie sich in einem anderen zu realisiren strebt. Aber während das ideale, geistige Wesen der Menschheit eine endlose Reihe neuer Individuen und Iche aus sich producirt, vertieft es sich in den schon gesetzten noch immer weiter, macht in den folgenden Individualisationen einen neuen Ruck der Enthüllung seiner inneren Tiefe, begründe

ſomit eine Geſchichte, einen ſteigenden Progreß des menſchlichen Geiſtes, nicht bloß einen wiederkehrenden Proceß. Der in der menſchlichen Gattung geſetzte Überſchuß iſt ſomit ein unendlicher, der immer ſteigt, immer neue Seiten enthüllt, während die animaliſche Gattung ſtets dieſelbe bleibt. Woher aber dieſer unendliche Überſchuß und der Progreß ſeiner Manifeſtation? Sein inneres Weſen iſt Wiſſen und ſittliche Kraft. Aus dieſem Weſen heraus durchdringt er die menſchlichen Individuen von Stufe zu Stufe, von Geſchlecht zu Geſchlecht mit mehr Wahrheit, Heiligkeit und Güte. Und dieſer unerſchöpfliche Fond des Wiſſens und der Freiheit ſollte nicht in ſich ſelbſt Wiſſen und Freiheit ſein? — Wenn er das aber iſt, ſo unterſcheidet er ſich von ſeiner Beſonderung in der Sphäre menſchlicher Individualiſationen nothwendig als das ideelle Weſen in ſeiner unbedingten Allgemeinheit, als der reine Geiſt der Wahrheit, Freiheit und Liebe, d. h. als unendliche, heilige Perſönlichkeit. Oder ſoll dieſe ideelle Macht der Gottheit bloß als abſtracte Potenz, als Uranlage, als Keim in der Menſchheit geſetzt ſein, der erſt allmählich zur Wirklichkeit kommt? — So ſagt nur, was iſt denn Keim, was iſt Anlage? Keim iſt Möglichkeit, Potenzialität des Werdens, der Entwickelung, aber noch nicht eo ipso wirkliches Werden, wirkliches Sichentwickeln. Sondern dazu werden erſt mannigfache Bedingungen, die auf einen Punkt zuſammentreffen, erfordert. So müſſen z. B. natürliche, phyſicaliſche, organiſche, animaliſche Bedingungen eintreten, damit ſich ein Naturkeim entwickelt. Daß Ein Thier entſteht, dazu muß die ganze Natur in Arbeit ſein. Aber für die Entwickelung des Keimes der Menſchheit reichen Naturbedingungen nicht aus. Nun, was ſind denn für Bedingungen erforderlich? — Geiſtige, moraliſche, religiöſe Principien! — Aber woher dieſe? — Sie ſind als Anlage mit der Menſchheit geſetzt. — Nun, ſo hol' der — eure Logik! Anlage, Keim, und immer wieder Anlage und Keim, und immer idem per idem! Es handelt ſich ja um das Woher? der für die wirkliche Entwickelung dieſer Anlagen bedingenden Principien, und was frommen euch da wieder leere Möglichkeiten? Nur der

freie, wirkliche Geist vermag den unfreien, nur an sich seienden Geist aus der bloßen Potenzialität zu erregen. Um die Erhebung des in die bloße Möglichkeit oder in die Fesseln des natürlichen Daseins noch gebannten Vernunftwesens zu sich selbst zu begreifen, müßt ihr nothwendig, wenn ihr nicht gegen die Vernunft rasen wollt, das Wesen des Universums als ein solches denken, was seiner bloßen Möglichkeit und Naturbestimmtheit gegenüber auch einen ewig in sich vollendeten und geschlossenen Kreis der Wirklichkeit und absoluten Naturfreiheit constituirt. Und so bekommt ihr ein von dem Wesen des Menschen sich ewig innerlich unterscheidendes Wesen Gottes, einen sich ewig wissenden und wollenden, d. i. einen persönlichen Gott.

Also auch mit dieser Stütze der Polemik ist es Nichts. Die dünne, unterhöhlte Erdrinde, über welcher der Philosoph das Heer seiner unidealischen und antichristlichen Gedanken aufgepflanzt hat, bricht unaufhaltsam zusammen bei dem ersten Rucke des schweren Geschützes. Es ist dürres Holz und eitel Spreu, was er zu Stützpunkten herbeigeschleppt hat. Etwas Besseres ließ sich auch nicht auftreiben in dieser Steppe des Nihilismus.

Also dieses Feindes wegen sei unbesorgt, christlicher Leser! Er schießt aus wassererfüllten Gruben ins Blaue. Das Feuer der Gewehre verlöscht im Wasser. Er sieht auch in der That zuletzt Nichts mehr als Wasser. Ja, so sehr identificirt er seine eigene Natur mit dem Wasser, daß er vom kalten Wasser das einzige Heil erwartet, und darum betet er am Schlusse seines im Wasser erloschenen Feuerwerkes: „Heilig sei uns das Brod, heilig der Wein, aber auch heilig das Wasser! Amen.“ *) Nun, der Mann wird seiner Zeit auch zum Fisch verstummen. —

Wir haben bisher den Widerspruch im Princip des Feuerbach'schen Werkes kennen gelernt. Des interessanten Anblicks wegen wollen wir nun auch noch den Hauptexplosionen dieses Princips gegen die christliche Religion, in denen es sich im Grunde zerstörend gegen sich selbst kehrt, mit beiwohnen.

*) A. a. O. S. 380.

Das dem Menſchen eingeborne, allgemeine Weſen, mit welchem er ſich auf die angegebene Weiſe entzweien, was er zunächſt als ein Anderes objectiviren ſoll, iſt die Intelligenz — der Verſtand, wie Feuerbach lehrt. Objectivirt ſich nun das Selbſtbewußtſein als Verſtand, als Intelligenz, ſo entſteht ihm die Vorſtellung eines von ihm unterſchiedenen Weſens. Und dies Weſen wird im Moment des Verſtandes als reine Allgemeinheit gefaßt. Denn der Verſtand des Menſchen „weiß Nichts von Leiden des Herzens; er hat keine Begierden, keine Bedürfniſſe, wie das Herz.“ *) Und darum erfaßt er ſein Weſen als das Allgemeine, in welchem alle beſonderen Intereſſen getilgt ſind. Somit iſt der Gott des Verſtandes, der von Menſchen innerhalb der Religion Object wird, ein „unperſönliches, abſtractes, d. i. metaphyſiſches Weſen, Gott als Gott, Gott als Gegenſatz der menſchlichen Nichtigkeit.“ Im Verſtande fliegt der Menſch ſomit über ſich ſelbſt, über ſeine Individualität und Beſonderheit hinaus. Dies Weſen des Verſtandes, das zugleich ein Reflex des menſchlichen Willens iſt, hat auch einen Willen, aber den Willen des allgemeinen, abſtracten Geſetzes. Als dieſes abſolute Geſetz tritt es dem beſondern Willen des Ichs, den Wünſchen des Herzens, u. ſ. w. gegenüber. So fühlt ſich der Menſch in Zwieſpalt mit ſeinem Gott. Dieſer Zwieſpalt muß aufgehoben werden und hebt ſich von ſelbſt auf. Denn wie der Verſtand, ſo ſchafft ſich auch das Herz ſeine Befriedigung, indem es ſich ebenfalls als göttliches Weſen objectivirt, und durch dieſe zweite Beſtimmtheit die erſte Beſtimmtheit des Gottes modificirt. Das Herz iſt der Quellpunkt der Liebe, der beſondern Intereſſen. Objectivirt ſich nun das Herz, ſo wird auch ſein Gott ein ſolches liebevolles, für das Beſondere, die Herzensangelegenheiten ſich intereſſirendes Weſen ſein müſſen, und „die Liebe iſt ſo der Terminus medius, das ſubſtantielle Band, das Vermittelungsprincip zwiſchen dem Vollkommnen und Unvollkommnen, dem ſündloſen und ſündhaften Weſen, zwiſchen dem Allgemeinen und Beſondern, dem Geſetze und dem Herzen.“ **)

*) S. 38. **) A. a. O. S. 47.

Als die Liebe iſt Gott genöthigt, ſich des Menſchen anzunehmen, im Beſondern anzunehmen, und aus dieſem Poſtulat der Liebe geht auf dem religiöſen Standpunkte der Glaube an die Nothwendigkeit der Incarnation Gottes hervor. „Die Anſchauung, das Bewußtſein der göttlichen Liebe, oder, was eins iſt, Gottes als eines ſelbſt menſchlichen Weſens — dieſe Anſchauung iſt das Geheimniß der Incarnation. — Die Liebe überwindet Gott. Die Liebe war es, der Gott ſeine göttliche Majeſtät aufopferte. Und was war das für eine Liebe? eine andere, als die unſrige? War es die Liebe zu ſich als Gott? Nein! die Liebe zum Menſchen. Aber iſt die Liebe zum Menſchen nicht menſchliche Liebe? Liebt Gott alſo nicht ſo den Menſchen, wie der wahre Menſch den Menſchen liebt? Hat die Liebe überhaupt einen Plural? Iſt ſie nicht überall ſich ſelbſt gleich? — Was iſt alſo der wahre, reine Text der Incarnation, als der Text der Liebe ſchlechtweg? Wer iſt alſo unſer Erlöſer? Gott oder die Liebe? Die Liebe. — Indem wir nun aber dieſen Text aus der Incarnation gewonnen, ſo haben wir zugleich das Dogma in ſeiner Unwahrheit und Nichtigkeit dargeſtellt, die Illuſion aufgehoben, als ſtecke ein ganz beſonderes Geheimniß dahinter.“ *) — Weil alſo, das iſt Feuerbach's Schluß, die Liebe zugleich ein Act des menſchlichen Herzens iſt, ſo iſt ſie nur ein Act des menſchlichen Herzens. Das hat ſeine große Richtigkeit, wenn nämlich Gott — Nichts iſt. Daß aber Gott Nichts ſei, das wird — vorausgeſetzt. O Scharfſinn! O Conſequenz!

Die Liebe nun, ſo fährt unſer Philoſoph fort, bewährt ſich durch Leiden. Alſo muß auch Gott für die Menſchen leiden. Mit dieſem Satze iſt das Geheimniß der Paſſion erklärt, und weil erklärt, darum auch zu Schanden gemacht. „Weil die Paſſionsgeſchichte die ergreifendſte Geſchichte für das menſchliche Herz iſt, ſo folgt daraus auf das unwiderſprechlichſte, daß in ihr Nichts ausgedrückt iſt, Nichts vergegenſtändlicht iſt, als das Weſen des Herzens. Aus dem

*) S. 48. 53 54.

menſchlichen Herzen iſt demnach der beſſere Theil des Chriſtenthums entſprungen.“ *)

Weil nun das Herz und die Liebe ſich durch Leiden bewähren, ſo iſt auch Leiden das höchſte Gebot des Chriſtenthums. Daher ſind „Thränen die ſinnlichen Glanzpunkte des chriſtlich religiöſen Gemüths. Aber ein Gott, der an Thränen Gefallen hat, iſt nichts Anders, als das gegenſtändliche Weſen des leidenden Herzens — des Gemüths.“ **) — „Gemüth,“ — das iſt von nun an die Kategorie, welche die bedeutendſte Rolle ſpielt, das iſt das Zauberwort, mit dem unſer Philoſoph alle characteriſtiſchen Züge der chriſtlichen Religion umſpinnt, und auch ſolche Geſtalten in das Weſen derſelben hineinbannt, die Producte eines ganz andern, als des chriſtlichen, Bodens ſind. — Das Gemüth aber iſt nach Feuerbach's Definition „das kranke, das leidende, mit der Natur zerfallene, mit der Welt entzweite Herz — die Sehnſucht nach Gott und Unſterblichkeit — der überſchwängliche Genuß himmliſcher Seligkeit — die Entzückung bis in den Himmel. Das Herz anerkennt auch, was dem Herzen widerſpricht, anerkennt die Macht des Schickſals, anerkennt auch den Tod der Geliebten, aber das Gemüth duldet Nichts, was ihm widerſpricht; es iſt das intolerante, ungebührliche, überſchwängliche, ſich allein, ſich als das abſolute Weſen, als das Weſen der Weſen ſetzende Herz.“ ***) Durch das Gemüth wird Gott zu einem Gegenſtande der Empfindung, ja, der ſinnlichſten, der raffinirteſten Wünſche, und die Religion wird ſo die eitle „Spiegelung des Menſchen in ſich ſelbſt.“ Gott als Gegenſtand der ſubjectiven Empfindung iſt der Zabruder der menſchlichen Wünſche, Hoffnungen, praktiſchen Beſtrebungen. Er muß ſie alle billigen, befriedigen. Was dem empfindſamen, gefühlvollen Menſchen Nothdurft iſt, oder woran er Gefallen, Vergnügen empfindet, was ſein Gemüth bejaht, das bejaht, bethätigt, realiſirt nothwendig auch ſein Gott. Und auf dieſem Grunde conſtruirt Feuerbach nun die Bedeutung

*) S. 61. ff.
**) S. 65.
***) S. 386. Anhang.

und Allmacht des Gebets, die Nothwendigkeit des Wunders, das Geheimniß des christlichen „Christus, oder des persönlichen Gottes," das Geheimniß der Auferstehung und übernatürlichen Geburt, das Cölibat und Mönchsthum, den christlichen Himmel oder die persönliche Unsterblichkeit.

Das sind alles directe Bethätigungen der christlichen Gemüthsseligkeit, des kranken Herzens, das sind ohne Unterschied lauter Producte der Illusion und Selbsttäuschung. „Das tiefste Wesen der Religion offenbart der einfachste Act der Religion — das Gebet. Im Gebet redet der Mensch Gott mit Du an; er erklärt also laut und vernehmlich Gott für sein Alter ego; er beichtet Gott seine innigsten Wünsche. Aber er äußert diese Wünsche in der Zuversicht, in der Gewißheit, daß sie erfüllt werden. Wie könnte er sich an ein Wesen wenden, das kein Ohr für seine Klagen hätte? Was ist also das Gebet, als der mit der Zuversicht in seine Erfüllung geäußerte Wunsch des Herzens? was anders das Wesen, das diese Wünsche erfüllt, als das sich selbst Gehörgebende, sich selbst genehmigende, sich ohne Ein- und Widerrede bejahende, menschliche Gemüth? Die Allmacht, an die sich der Mensch im Gebete wendet, ist in Wahrheit nichts Anders, als die Allmacht des Herzens, des Gefühls, welches alle Verstandesschranken durchbricht, alle Gränzen der Natur überflügelt, welches will, daß Nichts sei, was dem Herzen widerspricht. Der Glaube an die Allmacht ist Glaube an die Irrealität der Außenwelt." *) Das wirkliche Setzen dieser Unwirklichkeit der Außenwelt, die vollzogene Negation aller Objectivität ist dann in der Religion das — Wunder.

„Das Wunder ist ein wesentlicher Gegenstand des Christenthums — ein realisirter, supernaturalischer Wunsch. — Der Wunsch bindet sich an keine Schranke, kein Gesetz; er ist ungeduldig, er will unverzüglich, augenblicklich erfüllt sein. Und siehe da! so schnell als der Wunsch, so schnell ist das Wunder. Die Wunderkraft realisirt mit einem Schlage, ohne alles Hinderniß, die mensch-

*) A. a. O. S. 157 — 163.

lichen Wünſche. — Die Macht des Wunders iſt nichts Anderes, als die Macht der Einbildungskraft.“ *)

„Einbildungskraft“ — da haben wir eine neue, und zwar die dritte und letzte Kategorie der Feuerbach'ſchen materia materiæ der Religion. Sie wird bei Feuerbach ſchon früher aufs Tapet gebracht und in ſeiner Weiſe deducirt, d. h. für den beſondern Zweck geſtempelt und beſchrieben.

Der Verſtand, ſo etwa lautet die Deduction, hat einen abſtracten, intereſſeloſen, das Herz einen concreten, herzlich bekümmerten, menſchlich leidenden Gott. Das ſind die Gegenſätze des Allgemeinen und Beſondern in Gott, die vermittelt werden müſſen, damit nur Ein Gott ſei. Wie geſchieht das? Antwort: durch die Einbildungskraft, als den Terminus medius zwiſchen dem Abſtracten und Concreten. Sie ſetzt in das Abſtractum den Widerſchein, d. h. das Bild, des Concreten, und der Gott des Verſtandes (Gott der Vater) bekommt ſo ein Bild von ſich ſelbſt, Gott den Sohn. „Das zweite Weſen in Gott, in Wahrheit das erſte Weſen in der Religion, iſt das gegenſtändliche Weſen der Phantaſie. Die Beſtimmungen der zweiten Perſon ſind vorzüglich Bilder. Der Sohn heißt daher auch expreß das Ebenbild Gottes. Der Sohn iſt das befriedigte Bedürfniß der Bilderſchau.“ **)

Die zweite Perſon iſt aber noch nicht wirklich aus der erſtern herausgetreten. Den Fortſchritt dazu imaginirt die Phantaſie als Schöpfung der Welt. „Dieſer kosmogoniſche Proceß iſt nun aber nichts Anderes, als die myſtiſche Periphraſe eines pſychologiſchen Proceſſes. Die Wahrheit, die zu Grunde liegt, iſt das Weſen des Menſchen, die Identität ſeines Selbſtbewußtſeins mit dem Bewußtſein von einem Andern, welches mit ihm identiſch, und von einem Andern (der Welt), welches nicht mit ihm identiſch iſt. Das zweite, das weſensgleiche Andere, iſt nothwendig das Mittelglied zwiſchen dem Erſten und Dritten.“ ***)

*) A. a. O. S. 108, 109.
**) A. a. O. S. 89.
***) A. a. O. S. 99.

Ebenso wird aus dem Bedürfnisse des Gemüths und aus der Geschäftigkeit der Einbildungskraft die Vorstellung von einer Mutter in Gott als gleichwesentlicher Artikel des christlich-religiösen Selbstbewußtseins deducirt.

Doch wir sind dieser Deductionen, die, wo sie einen Widerschein von Wahrheit in sich haben, immer doch nur auf Einem Beine gesund einherschreiten, und statt des zweiten sich einer von Feuerbach geschnitzten Krücke bedienen, herzlich satt. Wir hoffen, daß der Leser ein hinreichendes Bild von dem Verfahren dieses Philosophen gegen die christliche Religion, und auch bereits eine Einsicht in die Grundlosigkeit dieses Verfahrens aus dem Vorhergehenden genommen haben wird. Alle Kernideen der Religion, die Idee Gottes, Christi, der Unsterblichkeit, werden da, vermengt mit den auffallendsten Ausgeburten dunklerer Jahrhunderte, zu Producten bloß menschlicher Factoren gemacht, und der substantielle Antheil der ewigen Wahrheit, des absoluten Geistes an dem Hervorgange religiöser Ideen wird sammt diesem Geiste gestrichen — gestrichen durch einen Act der Gewalt.

Wir haben gesehen, auf welchem Boden die Voraussetzung dieser Argumentationen ruht, und die Resultate haben daher nichts Frappantes mehr für uns. Ein so nihilistisches und in sich nichtiges Princip kann nur solche nihilistischen, trostlosen Consequenzen haben.

Daß mit der menschlichen Vernunft auch Herz und Phantasie bei der Religion betheiligt und bei der Bildung religiöser Vorstellungen, Begriffe und Ideen mit thätig sind, hat noch kein vernünftiger Mensch in Abrede gestellt. Daß deßwegen aber mit der bestimmten, zeitgemäßen Form des religiösen Inhaltes auch dieser selbst ein pures, menschliches Product und noch dazu das Product des ekelhaftesten Egoismus, des kranken, weichlichen Herzens sein soll, kann nur ein phantastischer und erbitterter, durch widrige Lebensschicksale verbitterter Verstand uns weiß machen wollen *). Keine Philosophie der Welt

*) Die äußere Geschichte der Individuen erklärt häufig auch den Gang ihrer innern Geistesentwicklung. Die Anstöße jener sind es nicht selten, die der religiösen Gesinnung und Anschauung ihre bestimmte Richtung und Farbe mittheilen. Auf den lebhaften, oft wilden, phantastischen und übertreibenden Geist Feuerbach's wer-

hat bis jetzt die Idee der Selbstständigkeit Gottes und seines selbstbewußten Unterschiedes von der Natur und Menschheit widerlegen können. Selbst das pantheistisch berührte System Hegels nicht. Spinoza mußte, um die Einheit des Endlichen und Unendlichen schlechthin, d. h. ohne Anerkennung des Unterschiedes Gottes und der Welt, zu behaupten, die eine selbstständige Seite des Universums abstract in der andern untergehen lassen. In seinem tiefen Ernste, in dem unendlichen Respect seines Geistes vor der objectiven Idee Gottes dictirte er der Welt, der Sphäre der Individualisation, dies Schicksal abstracter Negation. Das war ein Gewaltstreich, ist als solcher von der Geschichte der Philosophie anerkannt und Spinoza's großartiges System ist zum Momente einer höheren und concreteren Weltanschauung herabgesetzt worden. Es ist nicht Atheismus, sondern Akosmismus.

Wenn im Spinozismus das eine Extrem des philosophischen Denkens sich herausgesetzt hat, so repräsentirt der Materialismus, wie er am detaillirtesten im Système de la nature durchgeführt worden ist, das andere Extrem. Hier wird die Sphäre des Allgemeinen, des Göttlichen abstract negirt durch die Sphäre des Besonderen, des sinnlichen Daseins. Das ist Atheismus und dieser hat seinen modernen Vertreter in L. Feuerbach gefunden und bestimmt sich im letzten Grunde als Nihilismus. Man wird ihn ebenso, wie den Akosmismus, als das Product eines subjectiven Gewaltstreiches be-

den bittere Erfahrungen besonders erbitternd, und wenn sie von Vertretern der Religion, von Pietisten u. s. w. herbei geführt wurden, auch gegen bestimmte Gestalten der Religion und zuletzt gegen die christliche Religion selbst erbitternd gewirkt haben. Wie sein Plan zu diesem letzten Werke erst nach einem Durchgang „durch die Galle" bei ihm gereift sei, gestand er selbst einmal in den Hallischen Jahrbüchern. Hier sind einige Züge aus seiner Geschichte. „Ludwig Feuerbach war, als er das Gymnasium verließ, auf dem Wege ein Mystiker zu werden. Er las Augustinus Schriften fleißig und ließ sich in Heidelberg und Berlin bei der theologischen Facultät immatriculiren. Der Einfluß der Hegel'schen Philosophie bestimmte ihn, die Theologie aufzugeben und sich bloß den speculativen Wissenschaften zu widmen. Aus Berlin zurückgekehrt, trat er in Erlangen als Privatdocent auf. Er fand wenige Zuhörer, und die sich ihm näherten, wurden durch die Führer der pietistischen Partei abwendig gemacht; umsonst bat er um eine Professur; endlich sah er sich genöthigt, auf das Gut eines Freundes, dessen Schwägerin er heirathete, zu ziehen; dort lebt er jetzt blos gelehrten Studien." Jahrbuch der Literatur. Erster Jahrgang 1839. Hamburg. Vgl. den zweiten Aufsatz über Fr. Daumer und Ludwig Feuerbach von K. Riedel. S. 118.

greifen. Daß er auf hohler Vorausſetzung beruht, haben wir bereits erkannt. Daß aber der logiſche Begriff der Idee des Abſoluten ſich weder im einen noch im andern Extreme, weder im Akosmismus noch im materialiſtiſch oder nihiliſtiſch gefärbten Atheismus befriedigen kann, werden wir im dritten Abſchnitte noch näher erkennen. So viel iſt uns bereits jetzt aus dem Vorhergehenden klar und gewiß geworden, daß nothwendig das Weſen Gottes in ſeiner an ſich ſeienden Einheit mit dem Weſen der Natur und des Menſchen ſich zugleich von Natur und Menſchheit als die allgemeine Macht des Denkens, die ſich ſelbſt denkt, in welcher mithin Objectivität und Subjectivität abſolut in einander aufgehen und als abſolute Perſönlichkeit aufſtrahlen, unterſcheiden muß. Steht das aber feſt, ſo iſt die Religion als das gegenſeitige Verhältniß von Gottheit und Menſchheit, als die innere, concrete Vermittelung ihrer an ſich ſeienden Einheit miteinander durch den Unterſchied hindurch zur freien, für ſich ſeienden Einheit nicht nur ein Product des menſchlichen, ſondern auch des göttlichen Thuns, und zwar bildet das letztere, wie ſich ſpäterhin näher zeigen wird, nothwendig die Initiative.

Wir wollen hier nur noch bemerken, daß man nach der Feuerbach'ſchen Methode eben ſo gut, wie von Gott, auch von der Natur beweiſen kann, daß ſie nur ein Product menſchlicher Subjectivität, des menſchlichen Ichs, nämlich des Zuſammenwirkens ſeiner drei Kräfte, der Intelligenz, des Herzens oder der Sinnlichkeit und der Einbildungskraft ſei und daß ihr nichts objectiv Selbſtſtändiges zu Grunde liege. Denn ſchauen Sie nur, Verehrteſter! Der Menſch iſt Denken, Verſtand. Er objectivirt dies ſein allgemeines Weſen als ein Anderes ſeiner ſelbſt, ſo hat er die allgemeine Subſtanz der Dinge, auf die alles Beſondere als auf ſeinen Grund zurückgeführt wird, ſo hat er die allgemeine, unperſönliche, unbeſtimmte Materie, das metaphyſiſche Weſen, aus ſich herausgeboren. Der Menſch iſt aber auch zweitens beſonderes Ich, Herz, näher, ſinnliches Subject, ein Individuum mit fünf Sinnen. In die-

ſer Beſtimmtheit bezieht er Alles auf ſich in ſeiner Beſonderheit und beſtimmt es demnach als ein Beſonderes. Folglich dichtet er, es gäbe beſondere Eſſenzen, Qualitäten, Eigenſchaften, beſondere Elemente. Er hat Gehör, mit Tönen erfüllt, er objectivirt dieſe Töne als Ausflüſſe beſonderer Objecte. Aber dieſe Objecte ſind lediglich ein Product ſeiner Empfindungen, ſeines Nervenſpiels, ſeiner Liebe zu den Tönen, exiſtiren aber weder an ſich noch für ſich, denn es iſt das Weſen der Sinnlichkeit und hier des Ohrs, ſich zu objectiviren, ſich als ein Anderes zu vergegenſtändlichen. Der Menſch hat Sehkraft, iſt ein lichtliebendes Weſen; er vergegenſtändlicht alſo dieſe ſeine Lichtnatur aus ſich heraus und ſchaut das Licht als äußeres Object und zwar als ein Weſen an, was ſein Centrum und Fürſichſein in einem aparten Subject, nämlich in der Sonne, hat. Aber die Sonne iſt lediglich ein Reflex menſchlichen Bedürfniſſes nach Licht und etwa auch nach Wärme. Beide Mächte, Licht und Wärme, ſind ſeiner Sinnlichkeit immanent, folglich ſind ſie nicht außer dem Ich da. Die Lichtnatur überwindet die Sonne, daß ſie mit ihrem Licht in's Auge der Menſchen herabſteiget, ſich gleichſam incarnirt. Und was iſt das für eine Lichtnatur? eine andere als die unſrige? Könnte denn das Auge Licht empfinden, wenn es nicht Lichtnatur wäre? Iſt das Auge aber ſein eigenes Licht, bedarf es denn noch eines andern? Hat das Licht überhaupt einen Plural? Iſt es nicht überall ſich gleich? Wer iſt alſo unſer Erleuchter und Erwärmer? Die Sonne mit ihrem Licht oder das Augenlicht und die ſinnliche Empfindung? Das Augenlicht und die ſinnliche Empfindung. Folglich objectiviren und ſchauen wir in der Sonne nur unſer eigen Licht. Folglich giebt es keine wirkliche Sonne am Himmel, im Äther, auch keinen Äther, auch keinen außer uns ſeienden Raum. Und ebenſo verhält es ſich mit den Objecten und Qualitäten des Geruchs, Geſchmacks, Gefühls, Getaſtes. Dieſe Qualitäten und ihre Elemente, Waſſer, Luft, Feuer ſind pure Ausſtrahlungen der Sinn-

lichkeit, die in ihnen ihr Weſen zunächſt außer ſich verlegt, weil ſie noch nicht durch die Philoſophie gebildete Sinnlichkeit iſt. Wir haben ſo ein allgemeines Object, das Sein, die abſtracte Materie, das Object des Verſtandes, und eine Specificirung deſſelben mittelſt der Sinnlichkeit zu beſondern Qualitäten, Eſſenzen, Elementen — die Objectivität der Sinne. Der Terminus medius, der dieſe Extreme verknüpft, iſt die Einbildungskraft. Sie bezieht dieſe beiden Gegenſätze der abſtract allgemeinen und der beſonderen Objectivität auf einander und fingirt ſie als ſich gegenſeitig durchdringende Mächte. Sie läßt das allgemeine Weſen in den beſondern Specificationen ſo zur Erſcheinung kommen, daß ein Mittleres entſteht, was weder ſchlechthin ein Allgemeines und abſtract Einfaches, noch ſchlechthin ein Beſonderes und Vielfaches ſein, und was doch ſowohl die Einheit als die Vielheit in ſich darſtellen ſoll. So entſteht für die Einbildungskraft das Ding, welches ſie anſchaut als ein Eins, das doch zugleich viele Eigenſchaften hat, und als ein aus vielen Theilen beſtehendes Object, das doch zugleich eine Einheit ſein ſoll. — Iſt es aber nicht offenbar, daß Einheit und Vielheit ſich widerſprechen, daß es alſo in Wirklichkeit nun und nimmer ein Ding geben kann, daß alſo das Ding ein bloßes Product der Einbildungskraft iſt, ein bloßes Bild und objectivirtes Abbild des pſychologiſchen Proceſſes? — Bildet Euch alſo nur nicht ein, es exiſtire noch eine objective Natur, unabhängig vom Ich! Oder vielmehr bildet es Euch nur ein, ſo müßt ihr ja eben beſtätigen, daß die Natur pure Einbildung iſt. Weil die Naturgeſchichte die ergreifendſte Geſchichte für die Sinne, oder überhaupt für die Sinnlichkeit iſt, ſo folgt daraus auf's Unwiderſprechlichſte, daß in ihr Nichts ausgedrückt, Nichts vergegenſtändlicht iſt, als das Weſen der Sinnlichkeit, daß ſie zwar nicht allein in dem menſchlichen Verſtande oder Dichtungsvermögen, aber doch im Menſchen, weil in den menſchlichen Sinnen, ihren Urſprung hat.

Alſo Schande über Euch, ihr realiſtiſchen Naturforſcher! Schande über Eure unphiloſophiſchen Köpfe! Ihr glaubt noch an reale Dinge?

Ihr wollt der Welt noch weiß machen, daß es wirkliche Affen und Eſel und Ochſen und Rindvieh überhaupt gäbe? Ihr Heuchler!

Juſt das Gegentheil ſprech' ich. Es giebt kein Vieh als mich ſelber.
Alles Andre: in mir ſteigt es als Blaſe nur auf.

Solche Widerſprüche, welche wir eben in dem Begriff des Dinges angedeutet haben, wie beſonders der, daß das Ding eine Einheit und doch zugleich ein Mannichfaches und Unterſchiedenes von beſondern Qualitäten ſein ſoll, die dann auch als ſelbſtſtändige Materien außer dem Dinge, und zugleich doch auch als unſelbſtſtändige Eigenſchaften im Dinge exiſtiren — ſolche Widerſprüche weiſ't Feuerbach nun auch im zweiten Theile ſeiner Schrift, im Weſen, in der Exiſtenz, in der Offenbarung Gottes, zwiſchen Glauben und Liebe und im Begriff der Sacramente nach. Hier entdeckt er das bisher ganz unerhörte Räthſel, daß in jeder einzelnen Idee der Religion entgegengeſetzte Beſtimmungen zur Einheit zuſammen geſchloſſen werden. Was kann unvernünftiger ſein, da doch die Einheit nicht Zweiheit, nicht Unterſchied, und der Unterſchied nicht Einheit iſt! Wehe uns! Nun wird man ſich fortan mit Niemandem mehr verſtändigen können, denn Verſtändigung ſetzt gegenſeitiges Eingehen auf einander voraus — und das iſt ein Einswerden Zweier im Geiſte. Das iſt aber unmöglich. Ich und Ich ſind zwei, ſo lange jedes wirklich Ich iſt, und das bleibt es ſein Lebelang. Wie ſollten nun ſolche zwei in demſelben Momente, daß ſie ſich von einander unterſcheiden, auch Eins ſein können? Werden ſie aber dennoch Eins, nun, ſo bleiben ſie nicht mehr zwei, und wenn ſie wirklich Eins ſind, ſo exiſtirt Ein Weſen in ihnen, das nicht in zwei Subjecte zerſpalten ſein kann, ſonſt wäre es nicht Eins. Denn hört den Beweis. „Aller Identität, die nicht wahrhaft Identität, Identität mit ſich ſelbſt iſt, liegt noch die Trennung in Zwei zu Grunde, indem ſie zugleich aufgehoben wird, oder aufgehoben werden ſoll. Jede Einheit ſolcher Art iſt ein Widerſpruch mit ſich ſelbſt und mit dem Verſtande — eine Halbheit — eine Phantaſie. Wenn

alſo wirklich Geiſt und Natur identiſch ſind, ſo iſt die Wahrheit dieſer Identität die Identität der Natur mit ſich ſelber. Wir brauchen nichts weiter mehr, als Natur; es gibt dann nicht mehr eine Natur- und Geiſtesphiloſophie, ſondern Alles iſt Naturlehre.“ *) Auch Hegel iſt noch in dieſer Halbheit, in dieſem Widerſpruche befangen, in dem Einen auch Unterſchiede und entgegengeſetzte Beſtimmungen zu denken. O, der befangene Mann! Wenn er noch lebte, was würde er nicht Alles von Feuerbach, den Ruge neulich in den deutſchen Jahrbüchern für den wahren Nachfolger, weil Ueberwinder, Hegel's proclamirte, zu lernen haben. Denn „die Einheit des Göttlichen und Menſchlichen iſt bei Hegel immer noch eine dualiſtiſche, zwieſpältige, zweideutige, keine wahre, wie überhaupt die Einheit des Unendlichen und Endlichen, des Natürlichen und Geiſtigen, des Sinnlichen und Ueberſinnlichen, und zwar deßwegen, weil bei ihm noch die alte Feindſchaft gegen das Natürliche, Sinnliche zu Grunde liegt. Was insbeſondere den Zwieſpalt des göttlichen und menſchlichen Weſens anbelangt, ſo konnte Hegel ſchon deswegen denſelben nicht auf wahrhafte Weiſe auflöſen, weil er aus Präoccupation für die Orthodoxie, das höchſte Myſterium, das Räthſel der Speculation in dem dogmatiſchen Gottmenſchen vollkommen aufgelöſet fand... Aber in dem Gottmenſchen iſt ebenſowohl die Einheit als die Unvereinbarkeit, der Zwieſpalt, der Widerſpruch des göttlichen und menſchlichen Weſens ausgeſprochen.“ — Armer Hegel! So iſt denn die große Arbeit deiner Logik umſonſt geweſen, denn hier ſehen wir die Logik des ſogenannten geſunden Menſchenverſtandes von anno ſiebzehnhundert, nach der Eins nur Eins und weiter Nichts iſt, wieder ihr altes Regime occupiren: das iſt Alles ganz magniſik gedacht. Aber, wie unſer Held diejenige Identität, welche ſich aus ſich zum Unterſchiede von ſich entläßt, nur eine „träumeriſche“ ſchelten kann? — Ei! das iſt ja eben das Große und Wunderbare, daß er ſo viel Unbegreifliches ſpricht. Dadurch bewährt er ſich ja als der Heros der Zukunft, den die Gegenwart noch nicht zu begreifen vermag.

*) A. a. O. S. 313. 314.

Nämlich wir Andern haben bislang immer dasjenige unbeſtimmte Gewebe von Tag und Nacht, von Sein und Denken, von Natur und Geiſt, in welchem Eins im Andern unterſchiedslos und chaotiſch verfließt, keins zu ſeinem Recht und Fürſichſein, zu ſeiner beſtimmten, nämlich durch den Gegenſatz beſtimmten, Selbſtſtändigkeit fortgeht, für trübe Dämmerung und etwas Traumartiges gehalten, ſofern gerade im Traum die beſtimmten Umriſſe und Unterſchiede der Objecte in einander verſchwimmen und es nicht zur Feſtigkeit, zum Stehen, zu Verſtande bringen. Aber das war große Einfalt von uns. Und ebenſo wird es nur Einfalt ſein, wenn wir folgende Frage thun, wenn wir nämlich fragen: was es dem kühnen Manne hilft, daß er durch einen Gewaltſtreich den wirklichen Unterſchied zwiſchen Gott und Welt, zwiſchen göttlichem und menſchlichem Weſen außerhalb des Selbſtbewußtſeins zu annihiliren ſucht, da derſelbe ſofort und nur um ſo zwieſpältiger, um ſo ſchreiender im Selbſtbewußtſein ſelbſt wieder erſteht, und ſich als Widerſpruch deſſelben mit ſeinem eigenen Weſen und dann weiterhin auch zwiſchen den einzelnen Mächten dieſes Weſens, zwiſchen Verſtand, Herz und Einbildungskraft, behauptet! — Iſt denn, würden wir ſagen, dieſer Zwieſpalt nun in Wahrheit geringer? Und woher kommt er nur, da er doch in der Idee des Univerſums keinen vernünftigen Grund haben ſoll? Wie will man ihn nur ableiten, erklären? Iſt er etwa ein Factum? Nun, ſo wünſche ich euch beſſere Verdauungskraft für dieſes Factum, als ihr an andern Factis bewieſen habt! — Aber, wie geſagt, es iſt pure Einfalt und Dummheit, daß uns ſo etwas einfallen kann. Einfalt und Dummheit iſt es auch, wenn wir fortfahren: ſiehe da! die Rache ihres eigenen Princips! Eben erſt haben ſie das Factum der Religion, der religiöſen Geſchichte draußen zerſtört, nun entſteht ihnen mitten im eigenen Leibe, im eigenen Herzen, im eigenen Verſtande ein Factum und durchbohrt und zerreißt ihr unendliches Selbſtbewußtſein nach allen Seiten, und zerfetzt es in lauter Partikel und Widerſprüche. — O Vornirtheit, unendliche Vornirtheit, o Impertinenz, die uns beſeelt, daß wir den Helden der Zukunft ſo etwas zu entgegnen, daß wir nur

den Mund gegen sie aufzuthun wagen. Und doch, und doch — ja, wir sind incurabel, die Philosophie ist für uns verloren — und doch fahren wir fort — aber leise, aber bittend fahren wir fort: Ihr wunderbaren Philosophen des Eins und Nichts! So lange ihr den Dualismus im eigenen Leibe noch nicht überwunden habt, so lange seid doch so gut und schreit nicht so über den Dualismus außer euch. Oder schreit auch immerhin, wenn es euch Linderung verschafft. Euer Geschrei wird auch außerdem noch für uns sein Gutes haben. Es wird die Schläfer wecken, die noch immer so hindusseln im trägen Glaubensindifferentismus. Es wird die Dämmerer aufrütteln, die zwischen rechts und links hin und her taumeln. Entweder — oder! Theismus oder Atheismus! Mit der pantheistischen Vermengung ist es aus! Und das ist ein Glück für den Fortschritt des protestantischen Christenthums! Mögen sich auch Tausend und aber Tausend fangen lassen vom Nihilismus. Liegt nichts daran für die Förderung der Sache. Sie würden in der christlichen Religion doch nur Confusion oder Heuchelei getrieben haben.

Also die Entscheidung und die Scheidung zwischen den Principien ist näher gerückt, als je. Und am bedeutendsten wird für dieselbe vom negativen Standpunkte aus das Strauß'sche Werk wirken, zu dessen Betrachtung wir hiemit übergehen.

Die Kritik der christlichen Glaubenslehre von Strauß wird für die Idee der christlichen Religion zugleich von positiver Bedeutung werden, indem sie durch den Proceß ihrer Kritik manches unorganische Anhängsel, manchen äußerlichen Anwuchs an dieser Idee für ewige Zeiten verbrennt, und so der innern fröhlichen Entfaltung derselben Luft macht. Diese Kritik ist ein Werk, von tiefem, sittlichen Ernst durchdrungen, und schreitet mit Anstand und Würde einher. Das wirkt, wirkt auf Theologen und Nichttheologen, wirkt läuternd, reinigend, aufregend, aufregend aus indifferentistischen oder dogmatischen und pietistischen Träumen! Klarer machen wird dies Werk, als kein anderes Werk, wie für die gründliche Rettung der christlichen Wahrheit, oder vielmehr für die Rettung der gebildeten Menschen für diese

Wahrheit und ihre Erkenntniß Alles auf ein gründliches, von ächter Sittlichkeit und Freiheit durchdrungenes Denken und Speculiren ankommt, wie der Kirche nur freie, wiſſenſchaftliche Streiter, Streiter von der geſinnungsvollen und wiſſenſchaftlich tüchtigen Weiſe eines Daub's, eines Schleiermacher's Noth thun; Streiter, die, frei von Leidenſchaft und Ingrimm, die Perſon von der Sache zu unterſcheiden wiſſen, die mit eben ſo viel ſpeculativer Tüchtigkeit und philoſophiſcher Durchbildung, als mit hiſtoriſcher Gelehrſamkeit, ſo für das Chriſtenthum, wie das Strauß'ſche Werk gegen daſſelbe zu kämpfen vermögen. Denn Strauß geht noch viel gründlicher als Bruno Bauer und Feuerbach auf den Gegner ein, ſtellt ſich in deſſen eigenen Umkreis. Er kennt jeden Schritt und Tritt, jeden verborgenen Poſten und geheimen Schlupfwinkel im feindlichen Lager, und ruft bei keinem Angriffe eher Sieg, bis er auch den letzten feindlichen Nachtrab aufzureiben, bis er alle Verſuche, das Princip der chriſtlichen Weltanſicht zu retten, in ihrem innern Widerſpruche aufzuweiſen verſucht hat. Welch eine Mahnung iſt das an die gegenwärtige Theologie! Denn, ſehen wir auf die meiſten bisherigen Gegner von Strauß, auf die meiſten Verfechter des Chriſtenthums, ſo haben die Orthodoxen unter denſelben, die recht im Centrum des chriſtlichen Glaubens zu ſitzen meinen, noch nicht einmal ein Bewußtſein von den geheimen Schäden ihres theologiſchen Grundes und Bodens. Von dem Principe und der innern Stärke, von der Weltſtellung und Bedeutung, von dem innern Rechte der angreifenden Partei und der negativen Richtung der Philoſophie gegen das bloß Poſitive der Religion, als ſolches aber haben ſie keine Ahnung! Und ſo haben ſie bislang der Strauß'ſchen Kritik nur Verketzerungen, Verſicherungen oder höchſtens ein Partikelchen Geſchichte entgegengeſetzt. Vom Eingehen ins Princip iſt da keine Rede. Selbſt die beſonnenern hiſtoriſchen Vertheidiger des Chriſtenthums, die ſich ſonſt, wie vor Allen der ruhige, treffliche Ullmann, um eine richtige hiſtoriſche Auffaſſung der Perſon des Erlöſers großes Verdienſt erworben haben, laſſen ſich noch immer zu wenig auf das ſpeculative Moment ein.

Diejenigen Theologen dagegen, welche tüchtig darin zu Hause sind, gehen meistens ins rein Negative über, oder bekennen, wie Marheineke, der würdige Veteran der speculativen Theologie, bei dem jetzigen leidenschaftlichen und oft so unwissenschaftlichen Character des Kampfes zwischen den Parteien, keine Neigung mehr zu fühlen, sich noch weiter einzulassen. Bei der Weiße-Fichte'schen Richtung endlich und deren Bestreben, das Princip der Strauß'schen Kritik zu widerlegen, hat man noch mehr auf die Zukunft, als auf die Vergangenheit zu sehen. — So stehen die Sachen gegenwärtig. Was also vor Allem Noth thut, das springt in die Augen. Auf gründliche Erfassung der Idee des Christenthums, auf Unterscheidung des Wesentlichen vom Unwesentlichen, des Kerns von der Schaale, kommt es in der christlichen Religion jetzt mehr als je an. Dahin ist die Sache besonders durch dies letzte Werk Strauß's gekommen. Und daß es dahin gekommen ist, das ist ein Segen. Denn, nun wird man erkennen müssen, daß man die ganze Ewigkeit nicht mehr „an den Fäden einer Spinne aufhängen" darf. Bisher quälten die meisten Theologen des Protestantismus sich in der That meist nur mit Ausflickung gewisser Schäden in den äußeren Vorwerken ab. Unterdessen ist Jerusalem in Flammen gerathen. Und dem gegenwärtigen Zeitgeiste der Kritik gegenüber handelt es sich nicht mehr um die Rettung eines einzelnen Dogmas, um die Authenticität des Buchstabens dieses oder jenes Evangeliums, oder gar des Daniels, des Pentateuch u. s. w., sondern darum handelt es sich, ob das Princip des Christenthums haltbar sei oder nicht, ob die Idee seiner Weltanschauung nur eine vorübergehende, historische, oder eine ewige und absolute Bedeutung habe. Es muß jetzt zum allgemeinen Bewußtsein gebracht werden, daß auf die historische Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieses oder jenes einzelnen, im Neuen, geschweige denn im Alten Testamente erzählten Factums, für die Wahrheit und Ewigkeit der Idee des Christenthums nichts Wesentliches ankommen kann, daß wir ebenfalls ein oder ein paar ganzer Evangelien als schlechthin historisch aufgeben können, ohne deshalb für die Wahrheit des Christenthums

für die Herrlichkeit und Einzigkeit der Person des Erlösers zittern zu dürfen, wenn der Hervorgang einer solchen Persönlichkeit nur sonst im Wesen der absoluten Idee begründet liegt, und sich historisch nicht widerlegen läßt. Denn nur unter dieser Bedingung wird sich das allgemeine Bewußtsein dem innern Kern der gegenwärtigen religiösen Fragen wieder mit wirklichem Interesse zuwenden. Was würde uns auch die historische Bewahrheitung der christlichen Religion helfen, wenn sich die Idee derselben nicht mit absoluter Gewißheit als eine ewige Idee der Vernunft bewährte? Oder ist etwa Das, was historisch wahr ist, darum auch schon philosophisch und der Idee nach wahr? Dann müßte es sich nicht bloß äußerlich durch geschichtliche Traditionen und Controlirung des einen Schriftstellers durch den andern, sondern innerlich, als ein dem Wesen des Selbstbewußtseins nothwendig zukommendes Moment, als eine Substanz darthun lassen, ohne deren Sein im Ich das Ich in Wahrheit selbst gar nicht gedacht werden kann. Das historische Factum hat seine Berechtigung — aber nur, wenn sich zeigen läßt, daß es nicht dem innersten Wesen des vernünftigen Gedankens widerspricht. Nur die innere, gegenwärtige Substanz der göttlichen Wahrheit kann das Ich erlösen und beseligen, freilich nicht, wie sie sich in einem einzelnen philosophischen System, sondern wie sie sich im Gesammtorganismus der Menschheit offenbart. Das historische Bewußtsein allein vermag das aber nicht zu erkennen. Das bloß historische Wissen ist abstract, wie das bloße Speculiren ohne geschichtliche Thatsachen auch abstract ist. Das historische Wissen, bloß als solches, ist noch so sehr mit der Ungewißheit behaftet, daß es nur Wahrscheinlichkeiten zu erringen vermag, aber keineswegs durch sich selbst zu absoluter Sicherheit gelangen kann. Oder sollte es denn noch immer nicht wahr sein, „daß eine Lüge historisch unzweifelhaft bewiesen werden könne? Daß unter den tausend und tausend Dingen, an welchen zu zweifeln uns weder Vernunft noch Geschichte Anlaß geben, auch wohl ungeschehene Thatsachen mit unterlaufen könnten?“ *) Wenn es aber wahr ist, und wenn damit alle

*) Lessing's Duplik. Sämmtliche Schriften Bd. 5. S. 113. Berl. Ausgabe.

hiſtoriſchen Beweiſe für die Wahrheit der chriſtlichen Religion als ſolche nicht ausreichen, was ſoll dann noch über dieſe Wahrheit entſcheiden? Etwa das innere Zeugniß des heiligen Geiſtes? Ja, wenn es nur wirklich des heiligen Geiſtes Zeugniß wäre! Was ſoll aber wieder hierüber entſcheiden? Mein ſubjectives Gefühl? Das bloße Gefühl, was immer den Character der Subjectivität hat, überhaupt? O, dann hat der Mohamedaner, dann haben die Genoſſen der niedrigſten Religionsſtufe dieſelben Kriterien und Garantien für die Wahrheit ihrer Religion, als die Chriſten! Ja, ſie haben noch mehr Gewißheit: denn gerade je niedriger eine Bewußtſeinsſtufe noch iſt, deſto unmittelbarer und ungebrochener geht das Subject, das ſie einnimmt, noch in dem ihm überkommenen Inhalte auf, deſto totaler gibt es ſich noch rein paſſiv hin.

Iſt aber das Gefühl kein objectives Kriterium der Wahrheit, ſo vermag nur die Wiſſenſchaft, welche den Standpunkt der Idee erſchwungen hat, über das Weſen und die objective Dignität eines geiſtigen Inhalts zu entſcheiden. Denn nur ſie, als That und Leben, nicht eines einzelnen, ſondern des allgemeinen Geiſtes, vermag als das entſprechendſte Organ das ſchlechthin allgemeine Weſen der Wahrheit in möglichſter Reinheit zu ſpiegeln, während daſſelbe im ſubjectiven Gefühle durch die individuelle Beſonderheit des Einzelnen getrübt erſcheint.

Aber gerade vom dieſem objectiven und allgemeinen Standpunkte der Wiſſenſchaft aus iſt es, daß vorliegendes Werk die Wahrheit des Chriſtenthums in Anſpruch nimmt. Das iſt nun die gefährliche Bedeutung deſſelben. Als Product des Fürmitzos eines Einzelnen, wofür man zuerſt auch das „Leben Jeſu“ hielt, um einen deſto größern Abſcheu gegen Strauß's Perſönlichkeit zu erregen, würde es wie eine Seifenblaſe aufſteigen und zerplatzen. Aber als ein ſolches Product iſt das Strauß'ſche Werk gar nicht anzuſehen. Eine ſubjective Verſtimmung gegen das Gemüthliche des Chriſtenthums iſt Strauß von Jugend auf fremd geblieben. Er hat ſelbſt einmal für die Wunder und Herrlichkeiten der Offenbarung, für die unmittel-

bare Erkenntniß des Wahren und Göttlichen geſchwärmt, er hat von Jugend auf bis zu ſeinen Univerſitätsjahren hin „in kindlichem Sinne von einfach religiöſer Erziehung her an die Bibel als an Gottes Wort geglaubt.“ *) Es war ihm ſo ſehr Ernſt mit dem Glauben an eine übernatürliche Offenbarung, daß er Nichts ſehnlicher wünſchte, als ihre Verwirklichung und Wahrheit noch einmal durch unmittelbare Anſchauung zu erleben. Bis zum Glauben an die Seherin von Prevorſt verſtieg ſich ſein für überſchwängliche und ans Wunderbare ſtreifende Eindrücke ſo tief empfängliches Gemüth. Man leſe ſeinen liebenswürdigen Aufſatz über Juſtinus Kerner, der eine ergreifende Liebe zu Chriſtus, und überhaupt ein männlich kräftiges und doch ſo tief erregtes Gemüth, eine köſtliche Seele offenbart; man leſe die von ſeinem Freunde und Jugendgenoſſen Viſcher über ihn entworfene Characteriſtik in der Abhandlung „Strauß und die Würtenberger“ im erſten Jahrgange der „Halliſchen Jahrbücher“, und man wird ſehen, wie Strauß von Jugend auf mit dem empfänglichſten Sinn für alles Schöne und Innerliche des Chriſtenthums angethan war, wie der Gang ſeiner Erziehung und Entwickelung ihn nur immer einheimiſcher und wohliger machte auf dem mütterlichen Boden des unmittelbaren Glaubens. In Weinsberg bei Juſtinus Kerner, wo er mit einer Somnambule im magnetiſchen Rapport ſtand und ihren Unterhaltungen mit und über ſelige und unſelige Geiſter in poetiſcher Trunkenheit lauſchte, war ihm das Wunder ſogar zu ſeinem eigentlichen Lebenselemente geworden. Hinter jeder Ecke des Weges — ſchreibt er —, um die wir bogen, hinter jedem Strauche des Gartens, an dem wir vorübergingen, waren wir jeden Augenblick gefaßt, das Sonderbarſte und Außerordentlichſte ohne Verwunderung und noch mehr ohne Schrecken, als etwas Vertrautes, hervortreten zu ſehen. **) Alſo nicht aus Mangel an frommen Gemüthseindrücken, wie Tholuck einmal in Bezug auf das „Leben Jeſu“ vermuthete, nicht aus urſprünglicher, ſubjectiver Verſtimmung gegen

*) Vergl. Ueber Juſtinus Kerner in „zwei friedliche Blätter“. von Strauß. Altona. 1839.
**) A. a. O. S. 19.

das Wunderbare und Außerordentliche, was auf dem Standpunkte des unreflectirten Glaubens eine bedeutende Rolle mitſpielt, iſt Strauß dem ſupernaturaliſtiſchen Boden und damit dem chriſtlichen Princip überhaupt allmählich entfremdet worden, ſondern der Geiſt der modernen Bildung, der zunächſt durch das Studium der Schleiermacherſchen Glaubenslehre an ihn heran kam, der „ein Stück reflectirender Vermittelung um das andere“ in ſein Bewußtſein ſchob, hat die Skepſis des Denkens in ihm rege gemacht. Freilich wird die überſchwängliche Stimmung und Richtung ſeines jugendlichen Geiſtes mit Urſache geworden ſein, daß der Geiſt der Skepſis nun denſelben Enthuſiasmus in ihm fand, wie früher der Geiſt des Glaubens. Der Wunderenthuſiasmus ſteigerte ſich in dem lebhaften Jünglinge bis zu einem Punkte, wo er bei der erſten Regung des inneren Zweifels zerplatzen mußte. Und wie zuerſt das Gemüth Alles in's Unermeßliche und Unbeſtimmbare expandirt hatte, ſo erwachte nun mit eben der Energie und Unbedingtheit der entgegengeſetzte Pol, der Verſtand, und begann, Alles in beſtimmte Punkte zu contrahiren. Aber mit der beſtimmten Gränze treten Widerſprüche auf. Jeder Punkt iſt ein relativer und bedingter, gründet ſich auf andere Punkte, dieſe wieder auf andere, und ſo fort in's Unendliche. Nun erwachte das Bedürfniß in Strauß, den letzten kritiſchen Punkt, die letzte Vorausſetzung, das Princip zu gewinnen. Er wandte ſich zur Hegelſchen Philoſophie. Und damit begann die Wendung ſeines Bewußtſeins. Gewiß erwachte nun auch in ihm jene unendliche Reſignationsluſt, welche die von der Hegelſchen Philoſophie als unbedingt geſetzte Autarkie des Denkens in jugendlichen Geiſtern damals anregte. Selig und ſelbſtgenügſam im Selbſtbewußtſein der Gegenwart vermochten Viele dieſes Gefühl nur dadurch in ſich zu bewähren, daß ſie ſich negativ gegen Vergangenheit und Zukunft wandten. Alle gläubigen Vorausſetzungen ſollten aufgehoben werden bis auf den letzten Reſt. Man wollte Alles aus dem Focus der Gegenwart begreifen und vergaß in der Begeiſterung die Relativität dieſes Standpunktes. So entſtand die gegenwärtige kritiſche Richtung. Und an der Schärfe und Energie eines Strauß'ſchen

Verſtandes mußte ſie die mächtigſte Vertretung finden. So fuhr allmählig die negative Macht der Wiſſenſchaft, wie ſie aus dem Zuſammenwirken der Geiſter aller Jahrhunderte geboren war und ſich zu der gegenwärtigen philoſophiſchen Höhe hinaufgeſteigert hatte, in dieſen ehemaligen Glaubensenthuſiaſten. Durch den Kampf mit andern widerſprechenden Richtungen, die häufig ſehr äußerlich gegen ihn verfuhren, durch Entfernung vom öffentlichen Lehramte ward der nun einmal vom Negativen erfaßte Geiſt des trefflichen Mannes noch immer weiter in ſeine innere Negativität zurückgetrieben, und ſo erhob er zuletzt dieſen Angriff auf die Idee und den geſammten hiſtoriſchen Verlauf des Chriſtenthums und ſpannte die Negationen aller Jahrhunderte in den Dienſt ſeiner Kritik. Daher die weltgeſchichtliche Bedeutung dieſer Polemik. Die Verſuche der ehemaligen Deiſten und Naturaliſten gegen das Chriſtenthum, die Witzeleien und frivolen Späße Voltaire's ſind dagegen baare Kindereien; David Hume's ernſtere und gründlichere Skepſis hatte mit dem Zweifel an jedem objectiven Erkenntnißprincipe auch ihrer Polemik gegen die chriſtliche Religion die Spitzen abgeſtumpft. Den Vorderſätzen des Wolfenbüttler Ungenannten hatte ſelbſt ein Leſſing die daraus gezogenen Schlußfolgerungen nicht zugegeben. Alle dieſe Angriffe trugen einen überwiegend ſubjectiven Charakter. Hier aber thut ſich ein wahres Weltgericht der Kritik auf. Ein Weltgericht darum, weil der ganze weltgeſchichtliche Verlauf des Chriſtenthums als deſſen eigener Vernichtungsproceß behandelt wird. Mit Recht konnte der Verfaſſer in dieſem Sinne ſagen: die ſubjective Kritik des Einzelnen ſei ein Brunnenrohr, das jeder Knabe eine Weile zuhalten könne. Die Kritik, wie ſie im Laufe der Jahrhunderte ſich objectiv vollziehe, ſtürze als ein brauſender Strom heran, gegen den alle Schleuſen und Dämme nichts vermöchten. *)

Bei einer ſolchen Bedeutung dieſer Erſcheinung fragen wir billig erſt, bevor wir uns auf die genauere Darſtellung und Beurtheilung derſelben einlaſſen, nach ihrem nähern Hervorgange aus dem Geiſte der neuern Philoſophie und wie ſie ſich zu derſelben verhält. Sie

*) Siehe Bd. I. S. X. des Strauß'ſchen Werks.

kann uns aber im Grunde nicht befremden, denn man konnte schon seit dem Aufkommen und allgemeinern Umsichgreifen der Schelling-Hegel'schen Philosophie einem solchen Hauptangriffe auf die christliche Weltanschauung entgegensehen. Es war ja handgreiflich, daß diese Philosophie in einem ganz anderen Sinne, als die christliche Religion mit ihrem „In Gott leben, weben und sind wir," dem Pantheismus huldige. Auch ließen es die rationalistischen Eiferer ebenso wenig als die supernaturalistischen Zionswächter an lauttönenden Warnungsrufen und Verdächtigungsversuchen hinsichtlich der Tendenz speculativer Philosophie und Theologie fehlen.

Dennoch konnte man sich bis über den Anfang des vorigen Decenniums hinaus von so vielen Seiten her über diesen principiellen Gegensatz täuschen. Das war nur dadurch möglich, daß sich nicht gleich anfangs der negative Character der neuen philosophischen Weltansicht in Bezug auf das Christenthum offen und entschieden herauskehrte, und dies hatte seinen Grund wiederum darin, daß die erste allgemeinere Verbreitung der Schelling-Hegelschen Philosophie mit jener Restaurationsstimmung zusammentraf, welche nach den Freiheitskriegen nach allen Seiten hin um sich griff und aus der politischen auch in die religiöse Atmosphäre überging. Dazu kam, daß Schelling, der jugendliche Stifter des modernen Pantheismus, sich immer tiefer einem mystischen Elemente in der Philosophie zuwandte. In einer solchen Disposition mußte er auch in den ahnungsreichen Tiefen der christlichen Weltansicht, besonders nach ihrer mystischen Seite hin, mehr und mehr Anklänge an seine Ideen finden, und wie er jene modificirte im Lichte dieser, so konnte es nicht fehlen, daß auch von Seiten der christlichen Anschauungsweise sich eine Rückwirkung auf die Bestimmtheit seiner philosophischen Grundanschauung geltend machte. Da sich außerdem seine eigenthümlich productive Kraft in rascher Aufeinanderfolge ihrer einzelnen Ausbrüche, und mit ihr der kühne, revolutionaire Muth bald zu erschöpfen begann, so ward die einmal entstandene Neigung einer Reconstruction des Positiven und Dogmatischen von Jahr zu Jahr in ihm größer. Was bei dem Meister wie zufällig

erfolgte, das konnte bei den Jüngern ſchon geſetzmäßig nicht ausbleiben, und ſo wußten die hiſtoriſchen und philoſophiſch tingirten Glaubensmänner bald viel Artiges zu erzählen von Schelling's Rückkehr zum Chriſtenthum, von der Chriſtlichkeit ſeiner neuen, auf bibliſchem Fundamente zu begründenden Philoſophie, die wir indeſſen auch bis jetzt noch immer erſt zu erwarten haben. Hegel dagegen blieb zwar vor wie nach bei den ächten Orthodoxen und Bibelfeſten im Geruche eines antichriſtlichen Pantheismus, trotz Göſchel's wiederholten Ausſtellungen von Chriſtlichkeitsbeſcheinigungen; allein er ſelbſt trat doch nie in bewußte oder beſtimmt ausgeſprochene Oppoſition mit den Ideen der chriſtlichen Religion; im Gegentheil behauptete er immer kräftiger die innere Übereinſtimmung des Princips ſeiner Philoſophie mit dem Inhalte des chriſtlichen Glaubens. Nur der Form, nicht dem Weſen nach ſollten beide von einander unterſchieden ſein. Beide hätten denſelben Gedankeninhalt, meinte er; die Religion als populäre Anſchauungsweiſe beſitze ihn nur mehr in der Form der Vorſtellung, während die Philoſophie ihn in die Form des reinen Gedankens und Begriffs zu erheben ſuche. Dies war in der That Hegel's Überzeugung, ſo ſehr er ſich auch hinſichtlich dieſer Übereinſtimmung täuſchte. Daß er dies konnte, iſt ſehr begreiflich. Hegel war noch zu ſehr in Anſpruch genommen von der ſyſtematiſchen Gliederung und Hineinarbeitung ſeiner Ideen in die allgemeinſten Momente der poſitiven Wirklichkeit. Er hatte genug zu thun, den empiriſchen Stoff ſowohl im Bereiche der Natur als im Bereiche des Geiſtes und der Geſchichte nur erſt im Allgemeinen mit dem Begriffe zu bewältigen, und mußte auch hinſichtlich des hiſtoriſchen Chriſtenthums die Sache erſt zu ſehr in Bauſch und Bogen nehmen, um ſich des Gegenſatzes ſeines pantheiſtiſch gefärbten Princips mit der chriſtlichen Religion kritiſch-exegetiſch und im Einzelnen bewußt werden zu können. Dazu kam, daß Hegel gegen das revolutionäre Moment der Philoſophie in ihrem Verhältniß zu der beſondern Wirklichkeit überhaupt eine große Abneigung hegte. Mit welchem Eifer ſpricht er ſich z. B. in der Rechtsphiloſophie gegen das Beſtreben aus, Ideale zu conſtruiren, deren Verwirklichung erſt von

der Zukunft zu erwarten und daher ein bloßes Sollen ſei! Das, was iſt, zu begreifen, iſt nach ihm die Aufgabe der Philoſophie; denn Das, was iſt, iſt die Vernunft. Die Vernunft als die Roſe im Kreuze der Gegenwart zu erkennen und damit dieſer ſich zu erfreuen, dieſe vernünftige Einſicht iſt die Verſöhnung mit der Wirklichkeit, welche die Philoſophie Denen gewährt, an die einmal die innere Aufforderung ergangen iſt, zu begreifen. — *) Was vernünftig iſt, das iſt wirklich, und was wirklich iſt, das iſt vernünftig, ſo lautet der berühmt und berüchtigt gewordene Satz, der das Verhältniß der Idee zur concreten Wirklichkeit ausdrücken ſoll. Nach dieſer Anſicht mußte Hegel geneigt ſein, auch für ſeinen Begriff der abſoluten Religion eine allgemein entſprechende, äußerlich erſcheinende Wirklichkeit in der Weltgeſchichte vorauszuſetzen. Dieſe Wirklichkeit, wo konnte er ſie anders ſuchen, als in der als lebendige Gemeinde realiſirten chriſtlichen Religion? Wenn es aber ein allgemeines Geſetz iſt, daß man an einem Gegenſtande, insbeſondere an einem Gegenſtande von geiſtiger Natur, immer leicht zu entdecken pflegt, was man daran zu entdecken wünſcht, ſieht man ihn nur recht lebhaft darauf an, indem ja Jeder die objectivirte Wirklichkeit mit dem Widerſcheine ſeiner innern Eigenthümlichkeit umſtrahlt: ſo konnte es nicht fehlen, daß auch Hegel'n die chriſtliche Religion das Alles zu leiſten ſchien, was er nach ſeinem eigenthümlichen Begriffe von der abſoluten Religion, deren entſprechende Realität er im Chriſtenthume ſah, verlangte. Beſtand dieſem Begriffe gemäß das Weſen der Religion objectiv in der Einheit des menſchlichen und göttlichen Geiſtes, in dem Wiſſen, daß der abſolute Geiſt ſein concretes Selbſtbewußtſein in der menſchlichen Subjectivität habe, ſubjectiv in dem Gefühle und dem Genuſſe dieſer Einheit: ſo war ja in der chriſtlichen Religion Chriſtus als derjenige beſtimmt, in dem beide Momente in abſoluter Weiſe geſetzt ſind. Daß hier auf Ein Individuum beſchränkt wurde, was die Philoſophie nur der geſammten Menſchheit in dem gegenſeitigen ſich Ergänzen aller Individuen vindicirt, konnte leicht als das Thun der

*) Hegel's Werke. Bd. 8 S. 19.

Vorstellung gefaßt werden, die das Allgemeine nur als einzelnes, sinnliches Factum anzuschauen vermag.

Somit war eine wesentliche Übereinstimmung ausgesprochen zwischen zwei Weltansichten, die im Princip, sofern die Hegelsche Philosophie nach ihrer pantheistischen Bestimmtheit das menschliche Ich zum verschwindenden Moment in Gott herabsetzte, entgegengesetzt waren und an einzelnen Punkten nur deswegen zusammen zu treffen schienen, um sich sofort an andern Punkten desto heftiger zu repelliren. Vielleicht wäre dies auch schon früher geschehen, wenn nicht Hegel in den Tiefen seines Gemüthslebens die Basis seines Systems immer weiter überschritten und sich innerlich nach seiner Gefühlsseite der christlich theistischen Weltansicht zugewandt hätte, während er mit seinem begrifflichen Denken die pantheistische noch nicht zu überwinden vermochte. Wenigstens ist es nur unter dieser Voraussetzung begreiflich, wie er Göschels „Aphorismen über Wissen und absolutes Wissen im Verhältniß zur christlichen Glaubenserkenntniß" mit solcher Freude und Herzlichkeit, wie sie jedes Wort in seiner Recension dieser Schrift an den Tag legt, aufnehmen, und „als die Morgenröthe des Friedens zwischen Wissen und Glauben" begrüßen konnte. *) Denn diese Göschelsche Schrift ist ganz entschieden vom Glauben an einen persönlichen, von der Welt unterschiedenen Gott, an einen historischen Christus, der mit Gott eins war, wie kein anderer Mensch, durchglüht, und jedes Blatt bekundet des Verfassers tiefste und intimste Frömmigkeit. Nach der Hegelschen Logik aber kann von einer solchen Unterscheidung so bestimmt nicht die Rede sein, sondern die absolute Idee geht in dem Processe des Weltganzen auf. Hegel mußte also nach seinem unmittelbaren Glaubensbewußtsein im Gegensatze stehen mit seinem philosophischen Begriffe, ohne vielleicht sich dieses Gegensatzes bestimmt bewußt zu werden, wie ja auch Schleiermacher in seinen spätern Jahren meinen konnte, das Princip seiner Glaubenslehre und die Resultate derselben ständen nicht im Widerspruch mit seinen in den „Reden über die Religion" niedergelegten pantheistischen Weltansichten.

*) Hegels Werke Bd. 17 S. 112 ff.

Wie dem auch sei: genug, auch die Philosophie in ihrer neuesten Gestalt accommodirte sich wirklich, oder schien wenigstens sich dem christlichen Glaubensbewußtsein von Herzen zu accommodiren.

Wenn aber einmal diese Übereinstimmung zwischen beiden im Allgemeinen gesetzt und anerkannt war, so schien philosophisch tingirten Glaubensmännern nun Nichts wichtiger, als die Einheit von Glauben und Wissen auch im einzelnen Detail des dogmatischen Stoffes nachzuweisen oder vielmehr nachzuconstruiren.

In Marheineke's „Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft" geschah dies noch in besonnener und tapferer, das speculative Interesse gewährender Weise; aber bald sollten die Tage kommen, wo, wie einst zur Zeit der Scholastik, die Philosophie der Theologie wieder die Schleppe nachtragen, und jede Crudität, die diese jemals zur Welt gefördert hatte, mit den krampfhaftesten Anstrengungen hinunterwürgen mußte. Die verdorbenste Kost, das Dogma von drei Personen, die zugleich nur eine Person sind — denn darauf läuft die alte Lehre von der Trinität in ihrer bestimmten Form hinaus — das Dogma von der Erbsünde in seiner crassesten Gestalt; Nichts ward für zu schlecht geachtet, um der Philosophie nicht die Verwandlung desselben in ihr eigen Fleisch und Blut zuzumuthen. Weissagung und Wunder, der zornige Gott Jehovah und das blutige Versöhnungsopfer — Dinge, an deren Vernichtung die ehrlichen Rationalisten Ehre und Alles gesetzt hatten, kehrten wieder, und alle ihre Blößen schienen auf das Sittsamste verdeckt. Die Philosophie, diese Titanenschwester, die nichts Geringeres im Sinne hatte, als ihr selbstständiges Denken in den Sonnenmittelpunkt des Universums zu setzen, mußte herabsteigen von ihrer Höhe und wieder eintreten in das alte Trabantenverhältniß. Von da aus sollte sie zwar noch immer die nächtlichen Parthien, die Räthsel und Heimlichkeiten des alten Glaubens in einiges Licht setzen — denn dem orthodoxen Gemüthe fing es doch an zu lüstern nach dem Schimmer des modernen Geistes, — aber es war das sanfte, mystische Licht des Mondes, in welchem sich die Geheimnisse der Offenbarung nur desto magischer und wunderbarer ausnehmen.

Zwar schien es den echt Orthodoxen, die ihren Richterstuhl in der „Evangelischen Kirchenzeitung" aufgeschlagen hatten, nie recht geheuer in diesem Bunde zwischen dem Abkömmlinge des Himmels und dem eitlen Kinde der Erde; Richter's Schrift über die letzten Dinge erschien *), und mit ihr schien auch dem Ehestande zwischen Glauben und Wissen der jüngste Tag anzubrechen. Denn in dieser Schrift ward nicht nur das Dogma von der Auferstehung am Ende der Welt, sondern der Glaube an persönliche Fortdauer überhaupt für null und nichtig erklärt. Diesen Streich der Philosophie konnte die letztere selbst dadurch nicht wieder vergessen machen, daß eins ihrer anerkanntesten Organe, Karl Rosenkranz, die Zweifel an diesem Dogma, die er mit Richter getheilt hatte, seinerseits für gelöst erklärte mittels der philosophischen Argumentationen Göschel's für den Glauben an Unsterblichkeit. Hatte Rosenkranz doch den philosophischen Beweisen eines Erdensohnes mehr Glauben geschenkt als den ausdrücklichen Versicherungen des Herrn; ließ er in den Widerruf seiner frühern Ueberzeugung doch Nichts mit einfließen von Weh- und Demuthsbezeugungen, von Buß- und Reuethränen über seinen ehemaligen frechen Unglauben. Im Gegentheil, statt solcher Spuren christlicher Zerknirschung fand man in dem Aufsatze über die Göschel'schen Schriften für den Unsterblichkeitsglauben nur jubelnde Erinnerungen an jenen jugendlichen Übermuth, den der Einzug der absoluten Philosophie in den Herzen ihrer ersten Jünger geweckt hatte, an jene selige, unendliche Resignationslust, mit der die Eingeweihten in der Region des absoluten Wissens ihr eigenes liebstes Ich hinzuopfern wagten. Das waren gar zu deutliche Zeichen, wie die Philosophie, auch bei allem christlichen Scheine nach Außen im Herzen nur Hochmuth und Selbstvertrauen nähre. Wie ganz anders hatte der unphilosophische Leo seine früheren Frevel gegen den Glauben, die er in seiner Schrift über das jüdische Volk in rationalistischer Verblendetheit begangen hatte, durch unermüdliche Confessionen und immer wieder erneute Selbstgeißelung

*) Die Lehre von den letzten Dingen. Eine wissenschaftliche Kritik aus dem Standpunkte der Religion, unternommen von Dr. Friedrich Richter von Magdeburg. Breslau. 1833.

vor der Öffentlichkeit des christlichen Bewußtseins wieder gut gemacht!

Allein auch dieser Riß hätte sich wohl noch einmal wieder verdecken lassen, wenn nicht unterdessen das Werk erschienen wäre, was, zum Staunen und Schrecken vieler schon im süßen Friedensschlummer eingelullten Theologen, einen Kampf auf Leben und Tod zwischen moderner Wissenschaft und christlicher Theologie einleiten sollte. Jedermann sieht, daß hier das „Leben Jesu" von Strauß gemeint ist. Welche Aufregung durch das ganze intelligente Deutschland, welche Wirkung unter Jung und Alt, unter Theologen und Nichttheologen diese Erscheinung hervor rief, ist allmänniglich bekannt. Und dennoch schien auch dieser Angriff noch einmal, besonders an dem Bollwerke historischer Thatsachen des Christenthums, zurückprallen zu wollen. Strauß selbst hatte erklärt, daß Alles, was auf dem Wege historischer Kritik als geschichtliches Factum zu Grunde gehe, auf dem Wege der Speculation um so herrlicher wieder als Idee erstehen werde. Der christlichen Religion solle und müsse nur der äußerliche, ihre Ideen niederdrückende Ballast der dem wahren Glauben gleichgültigen historischen Erzählungen und mythischen Gebilde abgestreift werden. Das Wesen und Princip der christlichen Weltansicht könne in diesem Ausscheidungsprocesse an Klarheit und Zuversichtlichkeit nur gewinnen. Zunächst nun freilich konnte man, nach der Schlußabhandlung zum „Leben Jesu" zu urtheilen, dafür halten, als sei dies Versprechen nur gegeben behufs leichterer Einschmuggelung dieser verdächtigen Kritik in das Gränzgebiet des christlichen Glaubens. Die Schlußabhandlung erklärte ja, daß der Idee der Gottmenschheit Realität gar nicht zukomme in dem Sinne, wie die Bibel und Kirche es meinen. Im Gegentheil, wenn sie nach kirchlicher Ansicht alle ihre Fülle in das Individuum Christus ausgeschüttet, und sonach in dieser Persönlichkeit sich einen adäquaten Ausdruck gegeben habe, so könne sie nach speculativem Begriffe diese entsprechende Verwirklichung nur in der Gesammtheit und dem Processe aller menschlichen Individuen, keineswegs aber in einem einzelnen finden. *)

*) Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet von Strauß. Bd. 2. S. 739.

Mußte Chriſtus hiernach von der Höhe ſeiner Einzigkeit und ſpecifiſchen Gottesſohnſchaft herabſteigen, ſo war damit die chriſtliche Idee der Gottmenſchheit aus der lebendigen Lebensfriſche der Perſönlichkeit, mit der man in das tröſtliche Gegenſeitigkeitsverhältniß von Du und Ich treten kann, zu einem abſtracten, nur dem abſtrahirenden Denken zugänglichen Ideale auseinander gefloſſen und die heiligen Scenen auf Golgatha waren bedroht, als verſchwindende Welle im unendlich wachſenden Strome der Weltgeſchichte verſchlungen zu werden und ihre ſpecifiſch chriſtliche Bedeutung und Nothwendigkeit für die Erbauung des Glaubens zu verlieren. Allein das herabgedrückte hiſtoriſche Bild des Erlöſers, dem ſelbſt ein Spinoza ſich im Geiſte gebeugt hatte, begann auch unter der Hippe dieſer Kritik wieder neue Knospen zu treiben, und mit jeder folgenden neuen Auflage des „Leben Jeſu" bis nach der dritten, beſonders aber in den Streitſchriften, und vor Allem in der gemüthlichen Abhandlung über Vergängliches und Bleibendes im Chriſtenthume, wuchs es in der Geſtalt des höchſten religiöſen Genius zu einer ſolchen Höhe und mächtigen Verzweigung wieder heran, daß ihm nicht viel mehr fehlte, der entſprechende Ausdruck für die Idee der Gottmenſchheit im kirchlichen Sinne zu ſein. Ja, auch das ſpecifiſche, innerliche Verhältniß zwiſchen der gläubigen Gemeinde und dieſem König aller religiöſen Genien ſollte nicht abgebrochen ſein, wie es nach der Schlußabhandlung zum „Leben Jeſu" ſcheinen wollte; ſondern Chriſtus ſollte bleiben als das Höchſte, was wir in religiöſer Beziehung kennen und zu denken vermögen, als derjenige, ohne deſſen Gegenwart im Gemüthe keine vollkommene Frömmigkeit möglich iſt. So wenig die Menſchheit jemals ohne Religion ſein wird, hieß es zum Schluſſe des kleinen Aufſatzes über Vergängliches und Bleibendes im Chriſtenthume, ſo wenig wird ſie je ohne Chriſtenthum ſein; denn Religion haben wollen ohne Chriſtum, wäre nicht minder widerſinnig, als der Poeſie ſich erfreuen wollen, ohne Bezugnahme auf Homer, Shakſpeare u. ſ. f. Und dieſer Chriſtus, ſofern er unzertrennlich iſt von der höchſten Geſtaltung der

Religion, iſt ein hiſtoriſcher, kein mythiſcher, ein Individuum, kein bloßes Symbol. *)

Hier aber trat nun der letzte entſcheidende Wendepunkt ein in der zwiſchen Schelling-Hegel'ſcher Weltanſchauung und chriſtlichem Glaubensbewußtſein obſchwebenden Unbeſtimmtheit von gänzlicher Verſöhnung oder abſolutem Bruche. In der Vorrede zu den ein halbes Jahr nach den friedlichen Blättern herausgegebenen Characteriſtiken und Kritiken **) von Strauß las man einige Äußerungen, die ſchon von einer veränderten Stimmung Zeugniß ablegten, und einen neuen verſtärkten Ausbruch des kritiſchen Vulkans befürchten ließen. Die in der dritten Auflage des „Lebens Jeſu" gemäßigte Ungunſt des kritiſchen Urtheils über den hiſtoriſchen Werth des Johanneiſchen Evangeliums trat hier in ihrer erſten ſchärfſten Form wieder hervor. Bald darauf erſchien die vierte Auflage des berühmten Werkes, und — der Apologetik der Evangelien war mit einem Schlage aller Triumph wieder entzogen. Strauß verſuchte, die Scharten, von denen er ſagte, daß ſie in ſein gutes Schwerdt nicht ſowohl der Feind gehauen, als er ſelbſt hineingeſchliffen hätte, wieder auszuwetzen. Der eine Zeitlang nur ſickernde Strom der Kritik überſtieg nun wieder alle Dämme und Ufer. Und doch waren alle dieſe Erſcheinungen bloße Vorboten von einem noch bei weitem durchgreifendern, den geſammten Grund und Boden des Chriſtenthums hinwegſpülenden Ausbruche, der ſchon im Anzuge war. Der vierten Auflage des „Lebens Jeſu" folgte ein Jahr ſpäter die Herausgabe der Kritik der Glaubenslehre.

Wir gehen jetzt zur näheren Characteriſtik des Inhalts und kritiſchen Verfahrens dieſes wichtigſten Werks der Gegenwart über, indem wir zum Schluſſe dieſes erſten Abſchnittes uns noch mit der allgemeinen Eintheilung und Methode der Strauß'ſchen Glaubenslehre vertraut zu machen ſuchen. Die Darſtellung des Verlaufs der Kritik im Einzelnen verſparen wir für den zweiten Abſchnitt.

*) Zwei friedliche Blätter. S. 131.

**) Characteriſtiken und Kritiken. Eine Sammlung zerſtreuter Aufſätze aus dem Gebiete der Theologie, Anthropologie und Aeſthetik von Strauß. Leipzig. 1839. Vergl. Vorrede. S. V. ff.

Es mag also hier bemerkt werden, daß die Idee der christlichen Weltansicht, nach welcher durch den Glauben an Christum, d. i. durch Aneignung der im Erlöser zur höchsten Offenbarung und Bethätigung gekommenen göttlichen Liebe, der Mensch, trotz seiner Endlichkeit und Sündhaftigkeit, mit Gott innerlich vereint und durch diese Vereinigung stufenweise gebessert und verklärt werde, daß diese Idee in den ersten christlichen Gemeinden in ihrer objectiven Weise zuerst nur in der Form des historischen Bewußtseins, der Tradition und Erinnerung existirte, während sie als subjective Frömmigkeit in der Weise der unmittelbaren Gefühlsbestimmtheit und Gemüthserregung lebendig war. Als nun, mittels der täglich verstärkten Berührung mit der heidnischen Weltanschauung, insbesondere mit der griechischen Philosophie und Bildung, das Christenthum mit dieser in einen geistigen Kampf gerieth, der sich immer mehr auf das Gebiet philosophischer Gedankenbestimmungen hinüberspielte, da wurden die intelligenten Vertreter der christlichen Kirche und ihres Glaubens alsbald genöthigt, den innern Gehalt der Religion, in welchem indeß die historischen Thatsachen und Mythen noch ungesondert und unvermittelt mit der darin veranschaulichten ideellen Bedeutung zusammenflossen, in mehr wissenschaftlicher Form zu objectiviren, und über dem historischen Bewußtsein und aus ihm heraus erbaute sich, mittels philosophischer Reflexion, der Anfang einer christlichen Glaubenswissenschaft. Das Factum, womit es die Tradition zu thun hatte, war als solches nicht mehr gegenwärtig, sondern ein vergangenes geworden, die Bedeutung desselben aber war eine ewige. Dies Ewige, als die innere Idee und allgegenwärtige Wahrheit des Christenthums, konnte man nun bald mehr in seiner eigenen innern Nothwendigkeit für das Denken und die Vernunft, bald mehr mit vorherrschender Berücksichtigung der historischen Thatsachen, von denen aus der Glaube seinen äußern Anfang genommen hatte, und die dem Glauben als die adäquateste Verwirklichung der christlichen Idee galten, zu erfassen und darzustellen suchen. Je nachdem so das ideelle oder das historische Moment das Übergewicht bildete, ward die christliche Glaubenswissenschaft mehr dogmatischer oder mehr apologetischer Natur. Wenn in-

deß beide Seiten im Beginn der christlichen Glaubenswissenschaft noch mehr promiscue durcheinanderliefen, wie sie denn auch in Wahrheit auf das Engste zusammengehören, so hat doch mit der Zeit die Theologie beide auch gesondert und jede mehr für sich durchzubilden gesucht, jedoch in der Weise, daß die Apologetik immer entschiedener zur bloßen Voraussetzung und Einleitung in die Dogmatik geworden ist. Sie hat es hauptsächlich mit den historischen Ausgangspunkten des christlichen Glaubens, mit seiner äußern Grundlage und mit alle Dem zu thun, was nicht unmittelbar zur innern Substanz des Glaubens, sondern nur zu dessen geschichtlichen Stützen gehört. Sie untersucht die Möglichkeit und Wirklichkeit der in der Stiftung des Christenthums vollzogenen göttlichen Offenbarung, frägt nach den Kriterien derselben, sucht die historischen Quellen der Offenbarung festzustellen und bestimmt deren göttliche oder menschliche Dignität u. s. w., während die Dogmatik, als solche, die Substanz und den wesentlichen Inhalt des Glaubens, wie er durch die Grundidee des Christenthums bestimmt ist, zu ihrem Gegenstande hat und denselben nach allen seinen Consequenzen gliedert und durchbildet.

Indem nun auch Strauß diese Unterscheidung der christlichen Glaubenslehre in Apologetik und eigentliche Dogmatik in seine Darstellung und Kritik derselben aufnimmt, so zerfällt sein Werk in eine mehr vorbereitende Abhandlung, die es, nach seinem Ausdrucke, mit der Erörterung der formalen Grundbegriffe, und in die systematische Darstellung der Glaubenssubstanz, die es mit dem materiellen Inbegriff der christlichen Glaubenslehre zu thun hat.

Wir berücksichtigen nur die Eintheilung der letztern, eigentlich dogmatischen, Substanz, und die Art und Weise, wie diese Eintheilung bei Strauß zu Stande kommt.

Es ist — „die Unmacht der Völker, den geistigen Gehalt, der in ihnen lebte, dem Selbstbewußtsein zu vindiciren", aus der Strauß den Ursprung der religiösen Weltanschauung erklärt. Auch für die Entstehung und Gliederung der christlichen Glaubenslehre wird diese Unmacht noch in Anspruch genommen. Die christliche Religion wird

von Strauß als ein Product derjenigen Stufe des menſchlichen Selbſtbewußtſeins beſtimmt, auf welcher daſſelbe ſeines ideellen, allgemeinen Weſens noch nicht mächtig geworden iſt. Die pantheiſtiſche Weltanſicht, der Strauß zugethan iſt, „weiß das Abſolute im Endlichen zu faſſen, verſteht das Jenſeits in das Diſſeits hineinzuziehen und die Zeit als die ſich verwirklichte Ewigkeit zu begreifen.“ *) Indem ſie nun dieſe Auffaſſung für die des abſoluten Standpunktes hält, erſcheint ihr die chriſtliche Weltanſicht als die einer untergeordneten Stufe des Geiſtes. Sie erklärt den chriſtlichen Theismus daraus, daß der Geiſt der Menſchheit, welcher ihr zufolge ſchlechthin mit dem göttlichen Geiſte zuſammenfällt, noch überwiegend in die Seite ſeiner Beſonderheit, ſeiner fühlenden Individualität und Endlichkeit verſenkt iſt. Er beſitzt ſich noch mehr in ſeiner ſinnlichen als in ſeiner ideellen Beſtimmtheit. Da indeſſen das Moment der Idealität im ſinnlich beſtimmten Selbſtbewußtſein als lebendige Potenz beſtändig gegen die ſinnlichen Empfindungen und Begierden reagirt, ſo bleibt, nach dieſer Anſicht, auch auf der niedrigſten Stufe ſeiner Entwickelung der menſchliche Geiſt nicht ohne Empfindung und Bewußtſein ſeines ideellen Inhalts. Statt denſelben aber als die innerliche Seite ſeines Ichs zu faſſen und ſomit ſeinem concreten Selbſtbewußtſen zu vindiciren, wirft er ihn, ſo zu ſagen, aus ſich heraus, macht ihn zum Jenſeits ſeines Ichs, ſymboliſirt ihn in der, ſeinem jedesmaligen hiſtoriſchen Standpunkte angemeſſenen, bald mehr ſinnlichen, bald mehr geiſtigen Weiſe, und ſchaut ſo zu ihm als zu ſeinem übermenſchlichen und überweltlichen Gott hinauf. In der Form eines ſolchen jenſeitigen Weſens gewinnt ſo der ideelle Gehalt, der nach wiſſenſchaftlicher Anſicht ganz in der Welt aufgeht, und deren immanente Seite iſt, nur eine lockere Beziehung, wie zum einzelnen Selbſtbewußtſein im Beſondern, ſo zur diſſeitigen Welt überhaupt. Muß er ſich alſo, damit das Selbſtbewußtſein überhaupt nur Notiz von ihm gewinne, erſt beſonders offenbaren, und iſt das religiöſe Wiſſen auf dieſem Standpunkte weſentlich ein übernatürlich geoffenbartes, ſo kann die Welt, nach der Anſicht des religiöſen Selbſtbe-

*) Die chriſtliche Glaubenslehre von Strauß. Bd. 1. S. 389.

wußtſeins, nicht dieſe Selbſtoffenbarung ſeines Gottes, ſein, ſondern um Gott zu erkennen und zu begreifen, muß ſich die religiöſe Betrachtung mittels der übernatürlichen Offenbarung über die Welt erheben, und Gott über und außer der Welt zu erfaſſen ſuchen. So bekommt der Glaube, als dogmatiſche Wiſſenſchaft, einen erſten Theil, der von Gott handelt, wie er jenſeits, vor und über der Welt vorgeſtellt wird. Da aber das Selbſtbewußtſein, ſofern es ſeines ideellen Weſens noch nicht mächtig iſt, ſich von demſelben abſolut abhängig fühlt, ſo ſchaut es ſeinen Gott als den abſoluten Herrn an, zu welchem es auch die Welt in ein ſchlechthinniges Abhängigkeitsverhältniß ſetzt. Dies Verhältniß erſcheint ihm im Momente der Vergangenheit „als das Geſetztwordenſein der Welt und Zeit durch Gott; im Momente der Gegenwart als ihr fortwährendes Bezogenſein auf denſelben, im Momente der Zukunft als der Rückgang der Zeit in die Ewigkeit, die Verſetzung der Welt in das Element des abſoluten Lebens."

In dieſer Weiſe deducirt Strauß zwei Haupttheile der chriſtlichen Dogmatik, von denen der erſte die Vorſtellung von Gott, wie er an und für ſich war und jenſeits der Welt iſt, der zweite die Lehre von Gott, wie er ſich in der zeitlichen Welt offenbart und mit dieſer in Wechſelverhältniß tritt, zum Inhalte hat. Der erſte Theil zerfällt in drei Hauptſtücke: 1., die Lehre vom Daſein, 2., die Lehre vom dreieinigen Weſen, 3., die Lehre von den Eigenſchaften Gottes. Der zweite Theil gliedert ſich, nach den Momenten der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, in drei Abſchnitte. Von dieſen zerfällt aber jeder wieder in mehrere Hauptſtücke. Im Momente der Vergangenheit nämlich wird die Welt betrachtet: 1., wie ſie von Gott geſchaffen worden, und das gibt die Lehre von der Schöpfung und dem Urzuſtande der Welt; 2., wie auf dieſen göttlichen Act von Seiten der Welt ein Gegenſtoß erfolgte: die Lehre von dem Sündenfalle und ſeinen Folgen; 3., wie dieſer Gegenſtoß von Gott wieder aufgehoben worden: die Lehre von der Erlöſung durch Chriſtum.

Bei der Betrachtung des Verhältniſſes zwiſchen Gott und Welt im Momente der Gegenwart ergibt ſich: 1., als erſtes Hauptſtück

die Lehre von der Vorſehung und dem Übel; 2., als zweites die Lehre von der Sünde und Gnade; 3., als drittes die Lehre von der Kirche und den Gnadenmitteln.

Der letzte Abſchnitt, der die chriſtlichen Vorſtellungen vom Verhältniſſe Gottes zur Welt nach dem Momente der Zukunft zum Gegenſtande und Inhalte hat, behandelt 1., die kirchliche Lehre von den letzten Dingen, und 2., die Unſterblichkeitslehre der modernen Reflexion.

Überblicken wir nun dieſe unverkennbar geiſtreiche Eintheilung, ſo will uns gleichwohl bedünken, es ſei, was der Verfaſſer eigentlich beabſichtigte, nämlich den dogmatiſchen Stoff nach den weſentlichen Kategorien des chriſtlichen Bewußtſeins zu gliedern, mit dieſer Eintheilung nicht geleiſtet worden. Denn, abgeſehen von dieſer ganzen Deduction des religiöſen Anſchauens überhaupt, die wir ſpäter noch auf ihre Wahrheit oder Unwahrheit näher anſehen wollen, ſo können Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gar nicht für die allgemeinen, im chriſtlichen Gemüthe und Glaubensbewußtſein lebenden Grundformen gelten, die den einzelnen Sätzen des Glaubens ihren durchgreifenden Character beſtimmen. Dazu ſind ſie zu abſtracter, und, im Verhältniß zu dem geiſtigen, innerlichen Gehalte der Religion, zu äußerlicher Natur. Die in jedem chriſtlichen Glaubensſatze hervorſtechenden Grundtöne ſind vielmehr die Ideen, oder, wenn man will, die Vorſtellungen von der unmittelbaren Einheit Gottes und der Welt, von dem Unterſchiede und Gegenſatze beider, und endlich von der zwiſchen Gott und Welt wieder hergeſtellten und vermittelten Einheit. Wie das chriſtliche Bewußtſein das Verhältniß zwiſchen Gott und Welt anſchaut, ſo iſt Gott der abſolute Grund der Welt, und als ſolcher hat er die Welt zunächſt noch in ſich als reine Idee, als ideelles Object ſeiner Intelligenz, dem für ſich noch keine Realität zukommt. Zweitens tritt die Welt wirklich aus ihm heraus, wird von ihm geſchaffen, und ſetzt ſich für ſich und geht in der Sünde bis zum Gegenſatze zu Gott fort. Aber, wie nun dieſer Gegenſatz durch alle Zeiten geht, durch Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, und wie ebenſo das Geſchaffenwerden der Welt

durch Gott nicht als ein einmaliges Geſchehen, ſondern als ein ewiges Thun Gottes angeſchaut wird, ebenſo iſt in dem gewordenen Gegenſatze zwiſchen Gott und Welt nach allgemeinſter chriſtlicher Vorſtellung die urſprüngliche Einheit, deren Übergang in den Gegenſatz durch die Schöpfung und Sünde vermittelt wird, nicht ſchlechthin verſchwunden, ſondern Gott durchdringt vor wie nach die Welt mit ſeinem Geiſte und auch in der Welt bleibt, trotz aller Sündhaftigkeit derſelben, das göttliche Ebenbild ungetilgt. Darum muß auch der Gegenſatz wieder in die Einheit zurückgehen, um in ihr als bloßes Moment geſetzt zu werden. Denn wie ſchon bemerkt: ein gänzliches Verſchwinden des Unterſchiedes zwiſchen Gott und Welt kennt das chriſtliche Bewußtſein nicht, ſondern die wieder hergeſtellte Einheit iſt eine vermittelte und behält das Gepräge ihres Hindurchgegangenſeins durch den Gegenſatz. Wie nun den Übergang der unmittelbaren Einheit der Welt mit Gott zur Zweiheit und Entzweiung von Seiten Gottes die *Schöpfung*, von Seiten des Menſchen der *Sündenfall* bildete und noch fortwährend bildet, ſo erſcheint als der Übergang von der Zweiheit und Entzweiung zurück in die dadurch vermittelte Einheit die *Erlöſung*, die von Seiten Gottes durch die *Sendung Chriſti*, durch die Stiftung und Erhaltung der *Kirche* u. ſ. w., von Seiten des Menſchen durch den *Glauben* anhebt und ſich bis in Ewigkeit (die Lehre von den letzten Dingen) vollendet.

Hiernach gliedert ſich die chriſtliche Glaubenslehre in *drei* Theile. Im erſten betrachtet ſie die *unmittelbare Einheit* der Welt mit Gott, in der die Welt nur ein ideelles Moment in Gott bildet, ſo daß alſo hier Gott betrachtet wird nach ſeinem ewigen von der Welt unterſchiedenen *Weſen*. Im zweiten Theile betrachtet ſie den ewig-zeitlichen *Heraustritt* der Welt aus Gott: die Lehre von der Schöpfung, dem Sündenfalle, dem Verhältniß zwiſchen Sünde und Vorſehung u. ſ. w. Im dritten Theile endlich behandelt ſie die Idee der *Erlöſung*, die Chriſtologie, die Lehre von der Kirche, der Rechtfertigung u. ſ. w. und die Lehre von den letzten Dingen.

Bei dieſer Eintheilung wird die chriſtliche Glaubenslehre zugleich

auf die ihr inſtinctartig zu Grunde liegende ſpeculative Idee der Theſis, Antitheſis und Syntheſis, ohne ihr angethane Gewalt, zurückgeführt. Bei der von Strauß gewählten Eintheilung dagegen bleibt namentlich der Abſchnitt über die zeitliche Erſcheinung des Göttlichen nach dem Momente der Gegenwart verworren und das eine Hauptſtück greift immer ſchon ſtörend in das andere hinüber, ſowie das andere wieder verwirrend in das erſte zurückgreift. Wer dieſen Abſchnitt gründlich durchgeleſen hat, wird mir Recht geben.

Doch es iſt Zeit, dieſe Bemerkung hier abzubrechen und mit einer noch beigebrachten kurzen Charakteriſtik der Methode dieſes Werks dieſen erſten Abſchnitt zu ſchließen. Hören wir zunächſt den Verf. ſelbſt, wie er den Gang und das Verfahren, das er bei ſeiner Kritik eingeſchlagen hat, kurz und treffend beſchreibt.

Hier werden, heißt es in der Vorrede, Partei und Gegenpartei ausführlich vernommen und ihre Gründe gegeneinander abgewogen: zuerſt hat, wie billig, der alte Glaube das Wort und darf ungeſtört in aller Breite ſeine Herzensmeinung ausſprechen; ſofort mag die moderne Wiſſenſchaft vorbringen, was ſie gegen ihn zu erinnern weiß; doch damit auch ſie nicht den Vortheil des letzten Worts genieße, ſo dürfen zuletzt noch die Unterhändler und Vermittler mit ihren Vergleichsvorſchlägen ihr Heil verſuchen. Bei dieſer Behandlung der Sache bin ich bemüht geweſen, den Forderungen der Gründlichkeit wie der Billigkeit möglichſt nachzukommen. Ich bin der Entſtehung und Ausbildung jedes Dogma Schritt für Schritt nachgegangen, habe mich in den Geiſt der Zeiten und Bewußtſeinsſtufen, aus denen es organiſch hervorgewachſen, zu verſetzen geſucht und das Wahre, Große und Schöne, was ich auf dieſem Wege fand, gebührend in's Licht geſetzt. War ich mit einem Dogma auf der Höhe der kirchlichen Ausbildung angelangt, ſo ſchloß ſich freilich unmittelbar hieran die weitere Aufgabe, in dieſer höchſten Reife die Keime des Verfalls zu entdecken und dieſen ſofort durch die Stadien ſeines Verlaufes bis auf die Gegenwart herunter zu verfolgen; zuletzt aber galt es noch, ſcharf zuzuſehen, um

nicht einen neuen Anſtrich des alten Gebäudes mit wirklicher Reparatur deſſelben zu verwechſeln.

Dieſen Grundſätzen gemäß wird, nach der in der Einleitung (§. 4, S. 37 — 58.) gegebenen allgemeinen Charakteriſtik der Hauptentwickelungsepochen des Chriſtenthums und der chriſtlichen Theologie, bei jedem einzelnen Dogma zunächſt auf deſſen alt- und neuteſtamentliche Baſis zurückgegangen und dieſe nach den Hauptbeweisſtellen in ihren allgemeinſten Umriſſen kurz und bündig dargeſtellt. Sofort beginnt über dieſem bibliſchen Fundamente die erſte Periode der chriſtlichen Kirche Pfeiler an Pfeiler zu reihen und das Glaubensgebäude zu einem gegliederten Ganzen abzuſchließen. Die einzelnen Hauptdogmen, wie ſie die Kirche im Kampfe mit den Häretikern analyſirte und feſtſtellte und, dem mehr gebildeten Sinne zu Liebe, mit einem aus den Reſten der griechiſchen, insbeſondere der neuplatoniſchen Philoſophie entlehnten ſpeculativen Anſtriche verſah, werden an den geeigneten Stellen detaillirt beſprochen. Als die Hauptſtimmenführer dieſer vier bis ſechs erſten chriſtlichen Jahrhunderte kommen Tertullian und Origenes, Athanaſius und die beiden Gregore, Johannes Damascenus und insbeſondere der heilige Auguſtinus, gegenüber dem Gnoſtizismus und den Hauptfractionen der alten Häreſie, ein jeder in ſeiner eigenen Mundart, unter dem Texte zur Sprache. Dann wird übergegangen zu den Scholaſtikern, und hier werden Scotus Erigena, Anſelmus und der doctor universalis und angelicus Thomas von Aquino als die Hauptſprecher angeführt. Sie erſcheinen mit ihren Genoſſen auf der einen Seite, wo ſie das bekannte Magdverhältniß der Philoſophie zur Theologie repräſentiren, als diejenigen Bearbeiter der Dogmen, welche (abgeſehen von ein paar Glaubenslehren, die, wie die Satisfactions- und Transſubſtantiationstheorie, erſt in dieſer Periode ihre Hauptzweige treiben) mittels ihrer endloſen Quäſtionen, Syllogismen und Diſtinctionen nur die äußern Verzierungen an dem kirchlichen Lehrgebäude hinzuthun, die Schnörkel und Blumen, die Niſchen und Nebenkapellen, welcher die mittelalterliche Kirche zu ihren aparten hierarchiſchen Zwecken benöthigt war. Auf

der andern Seite ſind ſie es gerade, welche durch näheres Eingehen auf den Geiſt der alten freien Philoſophie, der ſelbſt in ſeiner damaligen niedergedrückten Geſtalt ſeine alte Natur nicht ganz verläugnen konnte, eine allmächtige Umbildung der kirchlichen Dogmen einleiteten. Dieſer unbewußt und inſtinktartig agirende Feind des Glaubens kommt freilich erſt nach der Reformation durch den Anfang der neuern (Carteſianiſchen) Philoſophie zum eigenen Selbſtbewußtſein. Allein je heftiger der philoſophiſche Gedanke von den beiden Hauptkirchen des Proteſtantismus unterdrückt wird, und je geiſtloſer die kirchlichen Dogmatiker wieder zu den Regionen der alten Scholaſtik zurückſtreben, deſto energiſcher und kampfluſtiger treibt das neue Princip ſeine verjüngten Säfte in die beiden Seitenäſte des Proteſtantismus, in die ſocinianiſche und arminianiſche Glaubensrichtung. Beide Lehrbegriffe, der ſocinianiſche wie der arminianiſche, werden von Strauß jedesmal da angezogen und zur Darſtellung gebracht, wo es gilt den Widerſpruch der proteſtantiſchen Kirchenlehre ſowohl mit der Vernunft als mit der Bibel in ſeiner erſten, dem kirchlichen Boden noch am meiſten verwandten Geſtalt, herauszukehren. Beide Lehrbegriffe unterſcheiden ſich in ihrer Polemik gegen die geltenden Kirchen dadurch voneinander, daß die Socinianer die bibliſchen Anſichten oft durch die tollſten Hänſeleien der Exegeſe mehr in das Intereſſe ihrer Vernunft hinüberzuziehen ſuchen, während die Arminianer einfacher bei der Bibel ſtehen bleiben und Das, was in ihr der Vernunft unbegreiflich erſcheint, auf ſich beruhen laſſen.

An die Socinianer und Arminianer ſchließt ſich ſofort, durch die Einflüſſe des engliſch-franzöſiſchen Naturalismus aufgeregt, die deutſche Aufklärungsperiode mit ihren beiden Sprößlingen, den feindlichen Zwillingsbrüdern Supernaturalismus und Rationalismus. Beider Beſtrebungen laufen gleich ſtark, wenn auch wegen ihres Zwieſpaltes von verſchiedenen Seiten her, auf eine gänzliche Umbildung der kirchlichen Dogmen hinaus.

Während indeß dieſe Verſuche einer Umgeſtaltung des dogmatiſchen Lehrſtoffs die Auflöſung deſſelben nicht weiter als bis zu einer

Reduction auf seine vermeintlichen biblischen, in Wahrheit aber modern-verständigen, Bestandtheile bringen, ist schon, um mit Hamlet zu reden, der „alte Maulwurf" da unten, der Geist der Spinoza'schen Weltanschauung, in der Tiefe geschäftig, unvermerkt den ganzen Boden des historischen Glaubens bei jedem einzelnen demselben entwachsenen Dogma zu unterwühlen. Nur für kurze Frist aufgehalten durch das Gegengewicht des Leibnitz-Wolf'schen Theismus, bricht er endlich, genährt durch den verwegenen Mysticismus des Jacob Böhme in der Schelling-Hegelschen Philosophie an das volle Licht des Tages. Das ganze historische Christenthum sinkt unter ihm in den Abgrund und die Idee des Weltprocesses beginnt ihr luftiges, flüssiges, alle festen Verstandesbestimmungen zersetzendes Leben und erklärt von der linken Seite der Hegelschen Schule her alle von der Speculation selbst ausgehenden Versuche einer Versöhnung der Philosophie und des Christenthums für Aberwitz und Scholasticismus.

Das ist in Kurzem die Methode und der Gang, den die Strauß'sche Darstellung und Kritik der christlichen Glaubenslehre einschlägt. Es ist der Gang der Geschichte selbst, doch wird er von Strauß freilich von vorn herein so eingeleitet, daß nur das negative Moment des Processes, die immer höher potenzirte Reaction gegen den festen Typus der kirchlichen Lehren als objectiver Fortschritt erscheint, während das Sichgeltendmachen des positiven Moments als willkürliche Restauration, als ein gewaltsames, aber vergebliches Eingreifen subjectiven Eigensinns in die Speichen der Weltgeschichte dargestellt wird.

Zweiter Abſchnitt.

Inhalt.

Weitere Darſtellung der von Strauß an der chriſtlichen Glaubenslehre vollzogenen Kritik.

1) Die Kritik des apologetiſchen Theils der chriſtlichen Glaubenslehre.

2) Die Strauß'ſche Kritik der eigentlichen Dogmatik.

   a. Die Darſtellung und Auflöſung der Beweiſe für das Daſein, der Lehre von der Dreieinigkeit, der Perſönlichkeit und den Eigenſchaften Gottes.

   b. Die Darſtellung und Auflöſung der kirchlichen Lehre von der Schöpfung der Welt, des erſten Menſchenpaares, von der Vollkommenheit deſſelben und vom Sündenfalle.

   c. Die Darſtellung und Auflöſung der Lehre von der Perſon Chriſti, insbeſondere der Schleiermacherſchen Chriſtologie. Strauß's Anſichten über das Gebet, über Kirche, Taufe und Abendmahl.

   d. Die Darſtellung und Auflöſung der neuern Unſterblichkeitslehre.

Wir gehen jetzt über zu der detaillirteren Darſtellung der Hauptreſultate des Strauß'ſchen Werkes und zu der nähern Veranſchaulichung der Art und Weiſe, wie dieſe Reſultate hinſichtlich der bedeutſamſten Dogmen der chriſtlichen Religion gewonnen werden.

Eine solche kurze Reproduction des ganzen Werks ist nicht nur die nothwendige Voraussetzung für die nachfolgende Kritik desselben, sondern hat bei einer so bedeutenden Erscheinung schon an sich selbst ein wesentliches Interesse. Das Strauß'sche Werk ist nämlich zu umfassend für den nichttheologischen Leser und zu sehr mit specieller Fachgelehrsamkeit ausgerüstet, als daß es nicht durch seine besondere Physiognomie zurückschrecken sollte. Die weitläuftige Ausführung einzelner Parthien und solcher Glaubenslehren, welche für die Gegenwart kein lebendig eingreifendes Moment mehr bilden, interessirt den Nichttheologen wenig oder gar nicht; wenn er sie aber überspringt, so entschlüpft ihm der zusammenhaltende Faden des Ganzen. Darum ist für diesen eine Reduction des historischen Stoffs auf seine Hauptbestimmungen nothwendig, damit er den Pulsschlag des Princips auch durch das einzelne dogmatische Detail hindurchzufühlen vermöge. Nun ist zwar schon der Anfang zu einer allgemein faßlichen Darstellung dieses Werks von einem gewissen Philalethus*) gemacht; allein, sieht man auch ab von der Weitläuftigkeit dieses Buchs, die es am Umfange dem Strauß'schen Original, wenn man dessen unter dem Text befindlichen Beweisstellen abrechnet, fast gleich macht, so möchte es doch durch sein übriges Gepräge sich eben nicht sehr empfehlen. Einfacher, verständlicher, der Vorstellung näher gerückt, findet sich darin Nichts. Im Gegentheil, selbst die einfachsten Bestimmungen sind von lang gezogenen Tiraden überwuchert, der runde, körnige Ausdruck des Originals wird in breiter Paraphrase verwässert; gesuchte, pikant sein sollende Bilder erfüllen die scharfe, frische Morgenluft der Strauß'schen Kritik mit Dunst und Nebel, und dabei finden sich nicht selten die gröbsten Mißverständnisse und Verfälschungen des Originals. Somit ist auch durch diese Schrift eine mehr übersichtliche und doch die Hauptmomente veranschaulichende Reproduction der Strauß'schen Glaubenslehre durchaus noch nicht überflüssig geworden. Darum ohne Weiteres zur Sache.

Das ganze Werk, wie schon im ersten Artikel nachgewiesen

*) Dr. D. F. Strauß, christliche Glaubenslehre u. s. w. Allgemein faßlich dargestellt von Philalethus. Konstanz, 1841.

wurde, beſteht aus zwei Theilen, nämlich der Apologetik und Dogmatik.

Die Apologetik behandelt die bibliſche und kirchliche Lehre von der Offenbarung, von Wundern und Weiſſagungen als Beweiſe für die Wahrheit der Offenbarung, von Tradition und Schrift, als Aufbewahrungsmitteln der Offenbarung, von der Unfehlbarkeit der Kirche und von der Inſpiration, endlich von der Auslegung der Schrift. Auf dieſem letzten Punkte angelangt, ſchlägt die hiſtoriſche Entwickelung und Ausbildung dieſer verſchiedenen Lehrſätze in Auflöſung und Beſeitigung derſelben um. Da indeſſen die meiſten dieſer Sätze noch nicht die innere Subſtanz des Glaubens angehen, ſo berückſichtigen wir das Detail der hiſtoriſchen Darſtellung und Kritik derſelben nicht weiter, außer daß wir den Schluß der Apologetik mit Strauß's eigenen Worten, in denen der dialektiſche Proceß und Auflöſungsgang der angegebenen Beſtimmungen kurz reſumirt iſt, hier herſetzen. Strauß erinnert zunächſt wieder daran, wie von dem menſchlichen Subjecte der geiſtige Gehalt, ſofern das Subject deſſen noch nicht mit ſeiner Vernunft innerlich mächtig ſei, als Offenbarung angeſchaut werde. Dem außer ihr ſtehenden Subjecte, heißt es dann weiter, muß ſich die Offenbarung auch durch äußere Zeichen zu erkennen geben: ſie muß ihren Urſprung von der abſoluten Intelligenz (vom göttlichen Wiſſen) durch Weiſſagungen, ihren Urſprung von der abſoluten Macht durch Übergreifen über die Naturmacht, oder durch Wunder beurkunden. Zum Behufe der Fortleitung auf die Nachwelt muß die Offenbarung in heilige Schriften gefaßt, dieſe ſelbſt aber, damit man der reinen Aufbewahrung in denſelben verſichert ſein könne, von dem Urheber der Offenbarung eingegeben ſein. Doch dieſer ganze Apparat, um uns die Offenbarung gewiß und zugänglich zu machen, liegt immer noch auf der objectiven Seite: es fehlt noch das Wichtigſte, die Vermittelung mit dem Subjecte.

Dies eignet ſich die Offenbarung an durch Schriftauslegung. Aber woran will es erkennen, daß die angebliche Offenbarung wirklich eine göttliche iſt? (Mit dieſer Frage leitet ſich ſchon die Deſtruction

des oben construirten Gebäudes ein. Die Antwort lautet:) An den Wundern und Weissagungen, von denen ihre Bekanntmachung begleitet war. Wohl, aber woraus diese als wirkliche Wunder und Weissagungen? Aus dem Zeugnisse der Schrift. Woran aber das Zeugniß der Schrift als wahr? Daran, daß es ein von dem untrüglichen Gott Eingegebenes ist. Und die göttliche Eingebung der Schrift, woran? An dem innern Zeugniß des heiligen Geistes, der, wenn wir die Schrift lesen, sein eigenes Werk in ihr wiedererkennt. Gut; aber daß dies Zeugniß in uns wirklich vom heiligen Geiste, und nicht von unserem eigenen, oder gar einem bösen und täuschenden außer uns, herrühre, was soll uns hievon überzeugen? — Hier reißt der Faden des orthodoxen Systems ab; an die Stelle des göttlichen Zeugnisses für die Offenbarung treten menschliche Beweise: Schlüsse aus der Ächtheit und Glaubwürdigkeit der biblischen Schriften auf die Wahrheit dessen, was sie von den Offenbarungen Gottes erzählen; aus dem gottewürdigen Inhalte der Schrift auf ihren göttlichen Ursprung. Allein gegen diese menschlichen Beweise thun sich eben so viele menschliche Zweifel auf; die Ächtheit und Glaubwürdigkeit jener Schriften wird angefochten; die Möglichkeit, wo nicht von absichtlicher, doch von Selbsttäuschung, von Verdunkelung der geschichtlichen Wahrheit durch sagenhafte Berichte drängt sich unwiderstehlich ein; die Schrift erscheint als ein Aggregat sehr ungleichartiger, im Werthe äußerst verschiedener Schriften; zu der angeblichen Erfüllung will sich oft keine Weissagung, zu der Weissagung keine Erfüllung, oder diese in verkehrter Ordnung von jener, finden; die Wunder lösen sich vor der mythischen Erklärung auf, und was diese übrig läßt, sinkt zum natürlichen Geschehen herunter; in der Offenbarung erkennt der Mensch die eigenen Gesetze — wo nicht durchaus seiner Vernunft, doch seines Gefühls und seiner Einbildungskraft, wieder; er reicht dem doppelgängerischen Ebenbilde die Hand, und es verschwindet, indem es in ihn selbst zurückgeht. *)

Die äußern Stützen des Gebäudes der biblisch-kirchlichen Glaubenslehre sind hiemit von der Kritik bei Seite geschafft und zerbrochen.

*) Die christliche Glaubenslehre von Strauß. Bd. 1. S. 353. ff.

Sehen wir zu, ob der dogmatiſche Gehalt damit ſelbſt gefährdet und eben ſo vernichtet wird. Der Proceß dagegen eröffnet ſich im zweiten Theile der Strauß'ſchen Glaubenslehre, mit der Darſtellung und Kritik der eigentlichen Dogmatik.

Der erſte Abſchnitt dieſes zweiten Theils umfaßt die Lehre von Gott; und da die Idee Gottes als eines von der Welt unterſchiedenen Weſens unſerm Verfaſſer eine Abſtraction iſt, ſo gibt er dieſem Abſchnitte die Überſchrift: „Das Abſolute als Gegenſtand des abſtracten Vorſtellens, oder, im Elemente der Ewigkeit, als göttliches Weſen.“

Es handelt ſich hier um die hiſtoriſche Darſtellung und kritiſche Prüfung 1., der Lehre vom Daſein; 2., der Lehre vom Weſen; und 3., der Lehre von den Eigenſchaften Gottes.

Was nun zunächſt die Lehre vom Daſein Gottes betrifft, ſo kann für das unmittelbare chriſtliche Glaubensbewußtſein, ſo lange es in ſeiner Reflectionsloſigkeit verharrt, die Frage, ob Gott auch wirklich ſei? gar nicht entſtehen, denn es fühlt ſich unmittelbar vom göttlichen Geiſte durchdrungen und beſtimmt. Daher finden ſich in der Bibel durchaus keine Verſuche, das Daſein Gottes zu demonſtriren. Solche Verſuche können erſt entſtehen, wenn ſich der Glaube zur Vermittelung des Wiſſens aufgeſchloſſen hat, wie dies in der kirchlichen Glaubenslehre geſchehen iſt. Die Kirche hat deshalb ſchon früh die Beweiſe für das Daſein Gottes theils von der vorchriſtlichen Philoſophie aus in ſich aufgenommen, theils durch ihre eigene Arbeit bereichert und beſtimmter entwickelt.

Was nun die Darſtellung und Behandlung dieſer Beweiſe von Seiten Strauß' betrifft, ſo theilt er ſie zunächſt nach ihren verſchiedenen Ausgangspunkten und Tendenzen in zwei Hauptklaſſen. „Das Univerſum,“ ſagt er, „ſcheidet ſich für uns zunächſt in eine reale und ideale, in eine objective und eine ſubjective Seite: die Welt der Natur und die Welt des Geiſtes.“

Hiernach gibt es eine erſte Reihe von Beweiſen, welche von der objectiven, ſinnlichen Welt, eine zweite Reihe, welche von der Sphäre des Geiſtes ausgehen. Die Natur iſt aber „erſtlich unbeſtimmt Da-

ſein, ein Inbegriff endlichen, ſich gegenſeitig äußerlichen Seins überhaupt." Wird hiervon ausgegangen, ſo ergibt ſich in der erſten Reihe ein erſter, nämlich der kosmologiſche Beweis für das Daſein Gottes. Das endliche Sein iſt „zweitens in dieſer Äußerlichkeit dennoch unter ſich bezogen und als ein Syſtem von Zwecken beſtimmt." Wird hiervon ausgegangen, ſo entſteht der zweite Beweis der erſten Reihe, nämlich der phyſikotheologiſche oder teleologiſche. In der zweiten Reihe kommen, je nachdem der Geiſt theils als Geiſt der Völker und der Menſchheit in ihrer Geſchichte, theils als einzelner Geiſt und als dieſer entweder nach ſeiner theoretiſchen oder nach ſeiner praktiſchen Seite gefaßt wird, drei Beweiſe in Betracht, nämlich der hiſtoriſch-theologiſche, der moraliſche und der ontologiſche.

Wir wollen den Hauptnerv eines jeden Beweiſes mit Wenigem darlegen.

Das kosmologiſche Argument geht aus von der Zufälligkeit der Welt. Inſofern nämlich jedes Daſein ſeinen Grund in einem andern Daſein hat, und dieſes wiederum in einem dritten, und ſo fort ins Unendliche, inſofern hat die Welt ihren Grund nicht in ſich ſelbſt, iſt vielmehr durch und durch zufällig und weiſ't über ſich hinaus auf ein Weſen, was ſchlechthin in und durch ſich ſelbſt iſt. Aber dies nothwendige Weſen iſt damit noch ganz unbeſtimmt gelaſſen. Die nähere Beſtimmung deſſelben gibt erſt der phyſikotheologiſche oder teleologiſche Beweis.

Dieſer lautet in der von Kant ausgebildeten, beſtimmteſten Form: In der Welt finden ſich allerwärts deutliche Zeichen einer Anordnung nach beſtimmter Abſicht, mit großer Weisheit ausgeführt, und in einem Ganzen von unbeſchreiblicher Mannigfaltigkeit des Inneren ſowohl, als auch unbegränzter Größe des Umfangs. Den Dingen der Welt iſt dieſe zweckmäßige Anordnung ganz fremd, und hängt ihnen nur zufällig an, d. i., die Natur verſchiedener Dinge konnte von ſelbſt, durch ſo vielerlei ſich verdrängende Mittel zu beſtimmten Endabſichten nicht zuſammen ſtimmen, wären ſie nicht durch ein anordnendes, vernünftiges Princip, nach zu Grunde liegenden Ideen, dazu ganz eigentlich gewählt

und angelegt worden. Es existirt also eine erhabene und weise Ursache, die nicht als blindwirkende Natur durch Fruchtbarkeit, sondern als Intelligenz durch Weisheit, die Ursache der Welt sein muß. *) Dieser teleologische Beweis bildet den Übergang aus dem Reiche der Natur in das des Geistes, und erscheint hier als historisch-theologischer Beweis. Auch in der Geschichte gibt es Thaten, die in ihrer Wirkung über die Absicht ihrer menschlichen Urheber weit hinaus gehen, und auf einen höhern Weltplan hinweisen u. s. w. — Dieses überweltliche Wesen findet der Mensch sodann aber auch unmittelbar in sich selbst, und zwar zunächst in seinem praktischen Verhalten durch das über den subjectiven Willen gebietende innere Sittengesetz angekündigt und bestätigt. Aus diesem Sittengesetze erwächst der moralische Beweis. Gemäß diesem inneren Gesetze soll nämlich der Mensch die Idee des Guten in der Welt realisiren. Durch diese Realisirung derselben, durch diesen sittlichen Gehorsam wird er der höchsten Glückseligkeit würdig. Nun kann er die Würdigkeit wohl durch sich selbst erarbeiten, aber das geforderte Complementum dazu, die Erlangung der Glückseligkeit selbst, liegt nicht in seiner Gewalt. Ohne hinzutretende Glückseligkeit fehlt aber der Verwirklichung des höchsten Gutes noch immer etwas. Also muß es ein Wesen geben, welches im Stande ist, diesen Mangel zu ergänzen, und so Würdigkeit und Glückseligkeit mit einander auszugleichen. — Bekanntlich ist dies eins der berühmten Kant'schen Postulate. **)

Aber nicht nur in seinem praktischen, sondern eben so auch in seinem theoretischen Verhalten, d. h. unmittelbar durch das Denken selbst, durch den Inhalt, den es als rein intellektuelle Thätigkeit in sich producirt, sieht sich der Mensch auf das Dasein eines höchsten Wesens hingeleitet. Der Mensch findet unter den tausend und aber tausend Vorstellungen endlicher Dinge auch die Idee eines unendlichen Wesens in seinem Denken. Diese Idee ist von der Art, daß sie nicht aus den sinnlichen Wahrnehmungen kann gebildet worden sein, denn sie enthält

*) Kant's Kritik der reinen Vernunft. Zweite A. S. 653.

**) Kant's Kritik der praktischen Vernunft. Vierte A. S. 223. ff.

unendlich mehr in ſich, als dieſe bieten, ſie drückt etwas Unendliches, Abſolutes aus. Wie kommt ſie alſo in den Menſchen hinein? Das abſolute Weſen muß ſelbſt ihre Urſache ſein. Indem alſo dieſe Idee Gottes in uns Gott ſelbſt als ihre Urſache vorausſetzt und erfordert, ſo exiſtirt ſie auch. — Dies iſt des Carteſius Argumentation.

Früher hatte ſchon Anſelmus dieſe Art des Beweiſes vom Denken aus in ſeinem ſogenannten Proslogium auf die Bahn gebracht, nur mit dem Unterſchiede, daß er nicht, wie ſpäter Carteſius, aus dem Vorhandenſein der Gottesidee im Bewußtſein auf eine adäquate Urſache derſelben außer dem Ich ſchloß, ſondern in dieſer Idee ſelbſt das Sein Gottes als von derſelben mit involvirt nachzuweiſen ſuchte. (Der ontologiſche Beweis.) Dieſer Beweis erſcheint bei Anſelm etwa in folgender Form: Wir finden in uns den Gedanken eines Weſens, über das hinaus nichts Höheres gedacht werden kann. Dasjenige aber, über das hinaus nichts Höheres gedacht werden kann, kann nicht bloß in mir, als mein Gedanke (in intellecta solo) ſein, ſonſt könnte man etwas Höheres denken, nämlich etwas, was auch an und für ſich (in re) wäre. Denn was nicht bloß im Denken, ſondern auch objectiv, an und für ſich exiſtirt, iſt vollkommener, als was bloß im Denken Exiſtenz hat. Denken wir alſo den Gedanken des höchſten und vollkommenſten Weſens nur rein aus, ſo finden wir, daß er auch ſchon die objective Exiſtenz dieſes Weſens mit einſchließt. — Nach Carteſius gehört die Exiſtenz mit zu den Vollkommenheiten oder Realitäten, ohne welche das abſolute Weſen nicht gedacht werden kann. Wir ſind freilich gewohnt, von der Idee oder Vorſtellung einer Sache die Exiſtenz noch zu trennen, indem wir uns manches vorſtellen, was nicht exiſtirt. Allein dies gilt doch nur für die endlichen Dinge, die eben nicht alle Realitäten und Vollkommenheiten in ſich vereinen und zwiſchen Sein und Nichtſein auf- und niederſchweben. Aber die Idee Gottes involvirt das Daſein, wie die Idee des Dreiecks die Gleichheit ſeiner drei Winkel mit zwei rechten.

Das ſind in der Kürze die Beweiſe für das Daſein Gottes, welche das chriſtliche Bewußtſein im Zuſammenwirken mit der Speculation

ausgebildet hat; und es kann ihnen noch beigesellt werden das argumentum e consensu gentium. — Nun aber tritt die neuere Philosophie heran, und sucht zu zeigen, wie diese Beweise sämmtlich, vom ersten bis zum letzten, nicht leisten, was sie beabsichtigen. Sie beabsichtigen aber das Dasein eines von der Welt unterschiedenen Gottes darzuthun, und in diesem Bestreben sollen sie sich sämmtlich, wie Strauß durch die objective Kritik, welche sich in der Fortbildung der philosophischen Systeme vollzieht, dargethan zu haben behauptet, in Widersprüchen auflösen.

Was zuerst den kosmologischen Beweis angeht, so läßt Strauß gegen dessen Verschanzung zwei Riesen des modernen Bewußtseins heranrücken, die, während sie sonst mit sich selbst im Kampfe liegen, für diesen Angriff nach Außen sich vereinbaren, nämlich David Hume und Kant. Das kosmologische Argument, sagt David Hume, stütze sich auf das Causalitätsgesetz: wo eine Wirkung ist, da ist auch eine Ursache. Aber dieser Grundsatz, behauptet er, habe durchaus keine allgemeine und unbedingte Gültigkeit, insofern er nämlich nur ein Erfahrungssatz sei. Denn es finden sich allerdings wohl in der Welt zu tausend und wieder tausend Malen zwei Wahrnehmungen mit einander so verbunden, daß das Object der einen jedesmal dem Objecte der andern vorhergehe, und daher als die Ursache desselben angesehen werden könne. Allein, wenn man aus dieser Gewohnheit, zwei Objecte, A und B, tausend Mal so mit einander verbunden zu sehen, daß, wenn A sei, auch B ihm vorausgehe und in ihm enthalten sei, wenn man daraus folgern wollte, daß sie nothwendig zusammen gehören, und daß in alle Ewigkeit, wenn A sei, auch B sein müsse, so begehe man den ärgsten Fehlschluß. Denn, sagt er, wenn A gesetzt ist, so ist zunächst eben nur A gesetzt; daß aber auch B mit gesetzt sei, liegt gar nicht darin. Es ist nur wahrscheinlich, wenn es tausend Mal vorgekommen ist, daß es auch das tausend und erste Mal vorkommen werde. Würde uns hingegen eine Wirkung gegeben, die in ihrer Art einzig wäre, wie z. B. die Welt als Ganzes genommen, so ist nicht abzusehen, wie wir für sie eine Ursache postuliren wollten

und über dieſe Urſache eine Muthmaßung zu Stande bringen, da dies über alle Analogie und Erfahrung hinausgeht. So etwa David Hume, und Kant ſtimmt in ſeiner Kritik der reinen Vernunft in der Widerlegung der Beweiſe für das Daſein Gottes damit ziemlich überein.

Aber, frägt Strauß, ſind wir denn nicht durch unſer Denken genöthigt, über das ſinnlich Einzelne hinauszugehn? Allerdings, iſt die Antwort, aber nicht zu einem außerweltlichen Weſen, ſondern nur zu dem, den einzelnen Exiſtenzen immanenten Allgemeinen. Alles Einzelne entſteht und vergeht, aber durch alles Entſtehen und Vergehen zieht ſich ein Bleibendes, Ewiges. Daß ein Solches ſei, folgt allerdings aus dem kosmologiſchen Argumente; aber nicht das folgt, daß dies Ewige ein von der Welt unterſchiedenes Weſen ſei, was zu beweiſen es beabſichtigte. Das kosmologiſche Argument, richtig verſtanden, beweiſet demnach wohl das Walten einer unendlichen Subſtanz, die durch die endlichen Dinge, als ihre Accidenzen, fortwährend hindurch proceſſirt, es beweiſet den Spinozaſchen, aber den chriſtlichen Gott beweiſet es nicht.

Sollte vielleicht das phyſikotheologiſche Argument die kritiſche Feuerprobe beſſer beſtehn? Es geht aus von der durchgreifenden Zweckmäßigkeit in der Anordnung der Welt. Aber ſchon dies iſt eine falſche Vorausſetzung. Denn findet ſich nicht neben dem Zweckmäßigen eben ſo viel Zweckwidriges in der Welt? gibt es in der Natur und Geſchichte neben den weckenden und fördernden nicht eben ſo viele ſtörende und zerſtörende Ereigniſſe, von denen ſich gar kein Zweck abſehen läßt? Wollten wir in ſolchen Fällen uns auf die Idee eines höhern, unſichtbaren Zuſammenhangs der ſcheinbar ſich widerſtrebenden Ereigniſſe berufen, ſo ſetzten wir eben nur voraus, was wir erſt beweiſen wollten. Ferner, was die Zwecke ſelbſt betrifft, welche die Phyſikotheologie dem vorausgeſetzten höchſten Weſen für gewiſſe Natureinrichtungen unterlegt, ſo ſind das theils ſolche, „welche ſich, wenn wirklich ſie beabſichtigt waren, weit einfacher durch andere Mittel hätten erreichen laſſen müſſen; theils werden ſie in vielen Fällen nicht

erreicht, theils ſind ſie, wenn ſie erreicht werden, von der Art, daß man in's Unendliche weiter nach höheren Zwecken dieſer angeblichen Zwecke fragen muß. Wenn die Pflanzenwelt für die Thierwelt, in dieſer die Pflanzenfreſſer für die Fleiſchfreſſer, und in letzter Beziehung alle für das Bedürfniß des Menſchen geſchaffen ſein ſollen: ſo fragt ſich auf dieſem Standpunkte weiter, warum denn dem Menſchen das Bedürfniß vegetabiliſcher und animaliſcher Nahrung anerſchaffen worden? abgeſehen davon, daß von der Erſchaffung ſo mancher Weſen, die nie in die geringſte Beziehung mit den Menſchen treten, der Menſch auch nicht der Grund ſein kann; von der Erſchaffung mancher reißender Thiere oder plagenden Ungeziefers aber die Rückſicht auf den Menſchen den Schöpfer zurückgehalten haben müßte.“*)

Wenn der phyſikotheologiſche Beweis ſich ſomit durch ſeine Idee eines nach beſtimmten Endzwecken handelnden und die Welt ordnenden außerweltlichen Weſens in die größten Schwierigkeiten verwickelt, ſo erklärt ſich dagegen aller Zuſammenhang, alles In- und Füreinander der Dinge und Organismen aus der Idee des bewußtlos agirenden, inſtinktartig ſchaffenden *Lebens*. Wir ſind durch gemachte Analogien zwiſchen den Natur- und Kunſtproducten gewohnt geworden, auch in den erſteren das Geordnete, das Ineinandergreifen der Gegenſätze, das ganze harmoniſche Gewebe des Lebens von einem darüberſchwebenden, oder dahinter verſteckten, reflektirenden Verſtande abzuleiten: da doch gerade der Verſtand mit ſeinen zerſetzenden und abſtrahirenden Operationen ſich als das unſchöpferiſche, als das unſicherſte und ſchwankendſte Weſen zeigt, während z. B. der Naturinſtinkt und die unbewußte Lebensmacht mit ſchöpferiſcher Nothwendigkeit, ungebrochen durch alle Reflexion, ihren ewig ſichern Gang geht. „Die Materie iſt weder blind noch todt, ſie iſt ein in ſich auf unendlich verſchiedene Weiſe ſich bewegendes Leben, eine unbewußte Zweckthätigkeit.“**) Daß Alles, was iſt, lebendig in einander greift, daß Eins ſich auf das Andere bezieht in ſteter Wechſelwirkung, daß die Plane-

*) Strauß a. a. O. Bd. I. S. 387. ff.

**) A. a. O. Bd. I. S. 63.

ten, welche ſich um die Sonne drehen, als die Rieſenglieder dieſes Einen Syſtems des Univerſums erſcheinen, was im thieriſchen Leben ſich zum individuellen Selbſtgefühle aufſchließt, dies Alles manifeſtirt eine durch das Univerſum hindurchſtrömende Lebendigkeit, verkündet eine dem All immanente allgemeine Weltſeele, ſagt aber durchaus Nichts darüber aus, daß dieſe Weltſeele auch als beſonderes Subject, als ein nach Zwecken handelndes Weſen über und jenſeits der Welt ſtehe. Im Gegentheil, ein in der Welt ſich explicirender Gott, der als Lebendigkeit ganz in ſich aufgeht, kann nicht zugleich außer der Welt ſtehen und über ſein Thun reflektiren, und umgekehrt

An Drähten, die von oben langen,
Kann keine Welt des Lebens hangen.

Dies iſt das Reſultat der modernen Philoſophie hinſichtlich des teleologiſchen Arguments, und dies Reſultat, in welchem, nach Strauß, Spinoza und Hegel, Schelling und Daumer, Kant und Feuerbach übereinſtimmen, hat vor Allen ſchon das Système de la nature erwirkt.

Das ontologiſche Argument für das Daſein Gottes hat ſeine berühmteſte Widerlegung von Kant gefunden. Man hat Kant's Widerlegung deſſelben vielfach als eine ſophiſtiſche getadelt, allein, nach Strauß's Anſicht, mit Unrecht. Das Sein Gottes, worauf der ontologiſche Beweis hinausſteuert, iſt ein particuläres Daſein, ein ſolches, was ſchon geiſtreiche Kirchenlehrer dem abſoluten Weſen abſprechen zu müſſen glaubten, „ein äußerlich objectives, empiriſches Sein, ein Daſein, deſſen Läugnung nur der wohlthätige Übergang zum Idealismus, zum Gedanken des Geiſtes, des Göttlichen, als des Weſens der Natur und der ſittlichen Idee ward." — Auch Hegeln, der ſich des ontologiſchen Beweiſes annahm, iſt derſelbe nur inſofern beweiſend, „als ihm das Sein Gottes, das er beweiſen will, kein anderes iſt, als die Gottesidee," als das Sein Gottes im menſchlichen Denken. Gott als Geiſt iſt das Denken, aber das Denken, wie es nicht an ein einzelnes Subject gebunden iſt, ſondern wie es als dieſe in allen denkenden Individuen aufſtrahlende, in ſich ſelbſt unperſön-

liche Macht, die Welt durchwebt. „Wie das kosmologische Argument Gott als das Sein in allem Dasein, das physikotheologische als das Leben in allen Lebendigen, das historische und moralische als sittliche Weltordnung erwies: so erweis't ihn das ontologische als den Geist in allen Geistern, als das Denken in allen Denkenden.“ *) Mit diesen Worten schließt Strauß dieses erste Hauptstück der Lehre von Gott.

Die Beweise für das Dasein Gottes sind nicht schlechthin negirt, aber wohl in eine ganz andere Richtung umgebeugt. Statt einen theistisch persönlichen, von der Welt unterschiedenen Gott darzuthun, werden sie alle in das Interesse des Pantheismus hinübergezogen.

Wir wollen späterhin im drittten Abschnitte sehen, mit welchem Rechte. Jetzt folgen wir Strauß'n erst in der Kritik der Lehre vom dreieinigen Wesen Gottes, die im zweiten Hauptstücke zur Sprache kommt. Es wird darin auch die Idee der Einheit und Persönlichkeit Gottes behandelt. Wir werden aber nur die Kritik der letztern Bestimmung berücksichtigen.

Als das Interesse, was der kirchlichen Ausbildung der Trinitätslehre zu Grunde liegt, wird von Strauß richtig angegeben, „die Forderung des christlichen Bewußtseins, über Christum und das durch ihn in die Menschheit gepflanzte Heil das höchst Mögliche auszusagen, auf der einen Seite, und die Sorge, die monotheistische Voraussetzung des Christenthums nicht zu verletzen, auf der andern Seite.“ Noch bestimmter ausgedrückt, möchte sich als das Ferment, was in der Bildung dieses Dogma's hauptsächlich wirksam war, das Interesse herausstellen, das Wesen Gottes, im Unterschiede von der jüdischen Gottesanschauung, so zu bestimmen und zu begreifen, daß aus ihm erklärt werden konnte, wie es, ungeachtet seiner unendlichen Erhabenheit über die Welt (Gott als Vater), doch zugleich in Christo und den Gläubigen sich der Welt immanent bewies; (Gott als Sohn); sodann aber das Bestreben, bei diesem innern Unterschiede in Gott doch zugleich, im Gegensatz zum Heidenthume, die Idee der Einheit Gottes zu

*) A. a. O. Bd. I. S. 400.

gewahren, (Gott als Geiſt). Es zeigt ſich nun in der hiſtoriſchen Ausbildung dieſes Dogma und aus den tauſend Widerſprüchen, in die es mit ſich geräth, wie jenes Intereſſe und Problem vom kirchlichen Standpunkte aus — nach unſerer Anſicht aus der Urſache, weil dieſer Standpunkt noch zu ſehr auf dem Boden jüdiſcher Weltanſchauung, d. h. des orientaliſchen Dualismus genommen wurde — nicht gelöſ't und befriedigt werden kann, und Strauß ſucht darzuthun, wie deßhalb auch dieſes Dogma ſich ſchlechthin auflöſen müſſe, um der pantheiſtiſchen Weltanſchauung Platz zu machen. Wir wollen ſpäterhin ſehen, ob dieſe Conſequenz begründet iſt. So viel iſt gewiß und von Strauß treffend im hiſtoriſchen Entwickelungsgange des Dogma von der Dreieinigkeit Gottes nachgewieſen worden, daß es in der kirchlichen Faſſung nach jeder Seite hin zu Grunde geht. Denn ſoll der Unterſchied in Gott in der Formbeſtimmtheit der drei Perſonen, die einander ebenbürtig ſind, feſtgehalten werden, ſo zergeht die Idee der Gottheit ohne Rettung in drei beſondere Subjecte, denen die göttliche Einheit nur noch als abſtracte, unperſönliche Subſtanz zu Grunde liegt, ſo daß es nun in der That drei beſondere Götter gibt — der Tritheismus, dem nur das von der Kirche verdammte Subordinationsſyſtem des Arianismus einigermaßen vorzubeugen weiß. Wird aber mit der Einheit der Subjectivität Gottes Ernſt gemacht, und die Gottheit nicht als bloßer allgemeiner Begriff, als paſſive Subſtanz, die in drei Subjecte zerfällt, aufgefaßt, ſo bleibt auf dem Standpunkte des jüdiſch-kirchlichen Dualismus kein anderer Rath, als dem Sabellianismus ſich zuzuwenden, bei dem aber eine reale Gemeinſchaft des göttlichen und menſchlichen Geiſtes undenkbar wird, weil Gott der Welt dann wieder ſchlechthin gegenüberſteht, und der letztern mithin das immanente göttliche Princip, das Princip der Erlöſung, fehlt.

In der neuern Zeit ſind es beſonders die Socinianer und Arminianer geweſen, die dieſen Widerſpruch im Dogma von der Trinität am ſchärfſten entwickelt haben. Es folgten ſodann die Umdeutungsverſuche, die Strauß erſtens in ſolche theilt, „welche, von der kriti-

ſchen Philoſophie ausgegangen, ſich beſcheiden, nichts über eine Beſtimmtheit des göttlichen Weſens an ſich, ſondern nur über die Art, wie es uns erſcheint, ausſagen zu wollen; zweitens in ſolche, welche, aus dem Idealismus hervorgegangen, die innern Verhältniſſe des Ich zu Verhältniſſen des Abſoluten erweiterten; endlich in ſolche, welche ſich über den Standpunkt des ſubjectiven Geiſtes zu dem des Univerſums zu erheben ſuchen. *)

In die erſte Reihe gehört neben Kant auch de Wette, der ſich dieſer Umdeutung ſehr wohl bewußt iſt, während die ſpeculativen Conſtructionen noch oft naiv genug der Meinung ſind, mit dem kirchlichen Dogma im vollen Einklange zu ſtehen. So denkt ſich z. B. Leibnitz das Verhältniß Gottes zu ſich ſelbſt nach Analogie des menſchlichen Geiſtes, der ſich als Subject (erſte Perſon) von ſich als Object (zweite Perſon) unterſcheidet und doch in dieſer Doppelheit mit ſich eins iſt. L'un et l'autre de ces êtres (sujet et objet) est substantiel, l'un et l'autre est un concret individu, et ils diffèrent par des relations mutuelles, mais ils ne sont qu'une seule et même, une substance individuelle absolue. Allein wenn man dieſes Verhältniß Dreieinigkeit nennt, ſo bilden die drei Perſonen des kirchlichen Trinitätsbegriffs in ihrer Einigkeit eine Viereinigkeit. Denn dort iſt bloß Subject und Object und als deren Drittes die Einheit; hier ſind drei Perſonen, und die Einheit derſelben iſt das Vierte. Nennt man aber die kirchliche Lehre Dreieinigkeit, ſo muß man dieſes ſpeculative Verhältniß conſequent Zweieinigkeit nennen.

Entſchiedener iſt die Schelling-Hegelſche Philoſophie, welche auch eine Umdeutung der Trinitätslehre durch Benutzung derſelben in ihrem Syſteme veranlaßt hat, ſich ihres Gegenſatzes mit der kirchlichen Vorſtellung bewußt, obgleich Hegel ſich in dieſer Beziehung bisweilen zweideutig ausdrückt und deßhalb von Strauß getadelt wird. Gott als Geiſt iſt nach Hegel dies, im unendlichen Proceſſe ſich ſtets aus dem reinen, nur abſtrakten Anſich ſeines Weſens herauszubewegen, ſich als Andersſein zu ſetzen in der Welt der Natur,

*) A. a. O. Bd. 1. S. 483.

aber aus dieſem Andersſein ewig wieder in ſich zurückzukehren in der Welt des ſelbſtbewußten Geiſtes. Die Kirche hat drei in der Gottheit ſich feſt gegenüberſtehende Perſonen, die deßhalb gezählt werden können, während bei Hegel, wie Strauß richtig bemerkt, „die dialektiſch in einander übergehenden Momente dem Zählen nicht Stand halten.“ Die dreifache Gliederung des Abſoluten in ſeinem Proceſſe, wie die neueſte Philoſophie es faßt, hat demnach Nichts gemein mit der kirchlichen Trinität. Wohl aber haben die von Strauß und Feuerbach als die überhegel'ſchen Speculanten bezeichneten Denker, insbeſondere Weiße in ſeiner Schrift: „die Idee der Gottheit,“ es verſucht, die Speculation auch in dieſer Beziehung wieder in Einklang zu ſetzen mit der Kirchenlehre. Weiße lehrt „einen dreifachen Mittelpunkt der Selbſtheit in Gott, eine dreifache Ichheit.“ Von dieſen drei ewigen Ichen ſoll das zweite, der Logos oder Sohn Gottes, ſich zum Behuf der Weltſchöpfung eine Zeitlang aufgegeben haben an die Welt, um ſich in ihr in eine Reihe endlicher Subjecte zu explicieren, die durch die dritte Perſon in Gott, den Geiſt, der zuvor Sohn und Vater mit einander verknüpfte, nun mit Gott, dem Schöpfer, in der innern Einheit des Geiſtes erhalten werden. Strauß macht dieſe Theorie lächerlich, und ruft zum Schluß: „Wo iſt das Symbolum Quicunque? Gebt es her! ich will es zehnmal beſchwören, ehe ich die Sätze unſeres Philoſophen nur Einmal anders als Aberwitz nenne.“ Weiße, der ſonſt ein reſpektabler Denker iſt, wird ſchwerlich, wie er in der Fichteſchen Zeitſchrift verheißen hat, ſich in dieſem und manchen anderen Punkten gegen Strauß mit Erfolg wehren können. Und dennoch wird die Idee der Trinität zu retten ſein.

Jetzt zur Kritik der Lehre von der Perſönlichkeit Gottes. Daß die Dreieinigkeit Gottes, wie die Kirche ſie lehrt, darauf gegangen iſt, darüber erſchrickt das moderne Bewußtſein nur noch in wenigen Individuen, aber die Auflöſung der Lehre von der Perſönlichkeit Gottes, inſofern dieſe Bezeichnung die Selbſtſtändigkeit Gottes in ſich, im Unterſchiede von der ſtets entſtehenden und vergehenden Welt, ausdrücken ſoll, wird jedenfalls den allgemeinſten Widerſpruch finden.

Doch wollen wir den Gang der Kritik noch nicht unterbrechen, sondern denselben erst nach allen Seiten hin ruhig zusehend begleiten.

Es ist Spinoza, den Strauß zur radikalen Vernichtung der Idee eines persönlichen Gottes heraufbeschwört. Muß man Gott, um ihm die Personalität im höchsten Sinne beizulegen und mit Leibnitz als intelligentia extramundana ou plutôt supramundana zu bestimmen, auch nach Analogie der menschlichen Persönlichkeit mit Verstand und Willen ausgerüstet denken: so kommt Spinoza und macht diese Bestimmungen zu nichte mit dem Satze: omnis determinatio est negatio, d. h. alles Bestimmte, Begränzte ist eo ipso auch mit dem Nichtsein, mit dem Entstehen und Vergehen behaftet. Verstand und Wille sind aber als modi, als bestimmte, gegenseitig von einander unterschiedene Eigenschaften, als besondere Verhältnißweisen des Denkens zum Sein auch determinationes, Bestimmtheiten und damit Negationen des Unendlichen, Begriffe, die also nur in Bezug auf Endliches eine Anwendung leiden, die mithin nicht der natura naturans, sondern nur der natura naturata zukommen. Der Wille, z. B. ist deßhalb eine Bestimmtheit, ein mit der Schranke behaftetes Sein, weil er eine Neigung oder Abneigung zu etwas Einzelnem mit einschließt, weil er eine Relation, eine Beziehung auf etwas außer ihm Seiendes, und mithin auch eine relative Begränzung durch dasselbe, ausdrückt. So ist er ja aber selbst nur etwas Relatives, und das widerspricht doch der Idee Gottes als des Absoluten, in dem alle Relationen getilgt sind, auf das Entschiedenste. Dasselbe nun, was am Willen, weis't Spinoza auch am Verstande nach. Auch dieser ist ein relativer, ein endlicher modus des Denkens und damit eine negatio, ein Nichtsein des Absoluten. Denn das Wesen des Verstandes besteht im Unterscheiden und Beziehen, im Vergleichen und Abstrahiren. Diese Thätigkeit drückt aber, eben so wie das Wollen, ein relatives, ein endliches Verhalten zu dem Sein aus. Mithin kann der Gottheit nur, sofern sie nicht in sich selber gedacht, sondern unterm Attribut des Denkens durch dessen modi, d. h. im menschlichen Ich gefaßt und explicirt wird, Verstand und unterscheidendes, objecti-

ves Bewußtſein zukommen. Nur im Menſchen kann Gott von ſich wiſſen, ſofern auch das Wiſſen ein Unterſcheiden und Beziehen iſt und ſofern die essentia hominis a certis Dei attributorum modis constituitur. Gott als ſolchem kommt alſo weder Verſtand noch Wille zu, und wenn man ſie ihm dennoch beilegen wollte, ſo würden ſie in ihm mit dem menſchlichen Verſtand und Willen eine ſolche Analogie haben, wie der Hund als himmliſches Sternbild mit dem Hunde als bellendem Thiere. *)

Ebenſo negativ, als Spinoza und wie einſt auch Fichte, der Gott als die unperſönliche, moraliſche Weltordnung faßte, verhält ſich die Hegel'ſche Philoſophie, insbeſondere die linke Seite, gegen die Idee der Perſönlichkeit Gottes. Perſönlichkeit iſt, nach L. Feuerbach, ſich zuſammenfaſſende Selbſtheit gegen Anderes, welches ſie damit von ſich abtrennt; Abſolutheit dagegen iſt das Umfaſſende, Unbeſchränkte, das Nichts als eben nur jene im Begriff der Perſönlichkeit liegende Ausſchließlichkeit von ſich ausſchließt; abſolute Perſönlichkeit mithin ein non ens, bei welchem ſich Nichts denken läßt.

Diejenigen, welche zugeſtanden, wie die Weiße-Fichte'ſche Schule und mit ihr Billroth, daß nur im Wechſelverhältniß mit andern Perſonen Gott Perſon ſein könne, daß aber, damit die Idee der Abſolutheit in dieſem Verhältniſſe nicht getrübt werde, dieſe andern Perſonen nicht endliche Perſonen ſein dürften, kehrten behufs der Rettung des Begriffs der göttlichen Perſönlichkeit wieder zur Annahme der dreifachen Perſönlichkeit Gottes in der kirchlichen Trinität zurück. Aber ſo bekommen ſie es auch mit denſelben Widerſprüchen zu thun,

*) Hier iſt die Stelle ſelbſt, wie ſie ſich bei Spinoza findet. „Wenn der Verſtand zur göttlichen Natur gehört, wird er nicht wie unſer Verſtand, ſpäter als die begriffenen Dinge oder auch zugleich mit ihnen ſein, da ja Gott allen Dingen als Urſach vorangeht; ſondern umgekehrt iſt die Wahrheit und das formale Weſen der Dinge deßhalb ein ſolches, weil es als ſolches in Gottes Verſtand objectiv da iſt. Deßhalb iſt Gottes Verſtand, inwiefern er als Gottes Weſen conſtituirend begriffen wird, wahrhaft der Dinge Urſach, ſowohl ihres Weſens als ihres Daſeins. Mithin muß er nothwendig von den Dingen ſich unterſcheiden, ſowohl in Rückſicht des Weſens, als in Rückſicht des Daſeins. Denn das Verurſachte unterſcheidet ſich eben in Dem von ſeiner Urſache, was es von der Urſache hat. Nun iſt Gottes Verſtand des Weſens und Daſeins unſeres Verſtandes Urſache. Alſo unterſcheidet ſich Gottes Verſtand von unſerm Verſtande, und kann in Nichts, außer im Namen, mit ihm gleich ſein. Ebenſo verhält es ſich mit dem Willen. Spinoza's Ethik. Erſter Theil. Satz 17. Anmerkung.

die sich unwiderstehlich gegen die kirchliche Lehre geltend machten. Somit stürzt scheinbar ohne Rettung die Idee der göttlichen Persönlichkeit vor dieser Kritik in den Schlund des modernen Pantheismus oder Nihilismus hinab. Es gibt keinen Gott, zu dem man Du sagen kann, der der Natur und Menschheit schaffend und liebend gegenüber stände, sondern, wie Heine im Salon sagt, in den Pflanzen führt Gott ein schlafendes, in den Thieren ein träumendes, in den Menschen ein erwachendes Leben. Aber sein Aufgang ist auch sein Niedergang, sein Leben besteht im Sterben, und umgekehrt: er ist Nichts als der ewig sich setzende und aufhebende Weltproceß. Ihn so gefaßt zu haben, als diese absolute Lebendigkeit, ist nach Strauß der Fortschritt, den die neueste Philosophie im Verhältniß zu der Spinoza'schen Auffassung Gottes gemacht hat, und dieser Fortschritt soll hauptsächlich durch Jacob Böhme vermittelt sein. Spinoza läßt, nach Strauß, das Endliche noch zu sehr im Unendlichen verschwinden, ohne die Vermittelung des Unendlichen in sich, die Rückkehr ins Endliche zu begreifen; die Speculation unserer Tage aber hat es zu dieser Liberalität gebracht, Gott zu fassen als „die ewige Bewegung des sich stets zum Subject machenden Allgemeinen, das erst im Subjecte zur Objectivität und wahrhaften Wirklichkeit kommt, und somit das Subject in seinem abstracten Fürsichsein aufhebt. Weil Gott an sich die ewige Persönlichkeit selbst ist, so hat er ewig das Andere seiner, die Natur, aus sich hervorgehen lassen, um ewig als selbstbewußter Geist in sich zurückzukehren." *) — Statt unsererseits das Absolute zu personificiren, mit diesen Worten schließt Strauß den Paragraph über die göttliche Persönlichkeit, müssen wir es als das ins Unendliche sich selbst personificirende begreifen lernen.

Mit dem Verluste der göttlichen Persönlichkeit fallen natürlich auch alle Eigenschaften Gottes hinweg, die ihm als einem von der Welt unterschiedenen, sich aus eigner Subjectivität herausbestimmenden Wesen zugeschrieben werden.

*) Vgl. Michelet's Geschichte der letzten Systeme der Philosophie Deutschlands. Bd. 2. S. 646.

Strauß theilt (im dritten Hauptſtücke des erſten Theils) die göttlichen Eigenſchaften vom Standpunkte der Kirchenlehre aus, nach Analogie des menſchlichen Weſens, in Attribute des Seins überhaupt und in ſolche des Wiſſens und Wollens, und bemerkt dazu: wir haben es hier nicht mit unſerer eigenen Theorie zu thun, welche uns gar nicht auf Begriffe göttlicher Eigenſchaften geführt haben würde, ſondern mit der gegebenen Kirchenlehre, welche nach demjenigen Begriffe, nach welchem ſie ſich gebildet hat, auch einzutheilen iſt." *)

Was nun die Attribute des göttlichen Seins oder Weſens überhaupt, nämlich Allgegenwart und Ewigkeit Gottes betrifft, ſo wird nachgewieſen, wie die Beſtimmung der Allgegenwart mit der Beſtimmung, daß Gott eine einzelne, extramundane Perſönlichkeit ſei, und wie eben ſo die Beſtimmung der Ewigkeit Gottes mit der Beſtimmung der Einheit des göttlichen Selbſtbewußtſeins ſich in Widerſpruch ſetze. Allgegenwart ſei nur denkbar bei einem Weſen, was „in allen Räumen und Raumerfüllungen als deren immanente Dialectik, als Leben und Geſetz, allgegenwärtig iſt" (S. 557.); ein ſolches Weſen könne aber nicht zugleich auf einfache perſönliche Weiſe in ſich reflectirt ſein als einzelnes Subject; ſei es aber wirklich ein ſolches beſonderes Subject für ſich, ſo könne es nicht allem Sein ſubſtantiell immanent ſein. Ebenſo iſt, heißt es weiter, ein Weſen als lebendiges und wirkliches nur denkbar als die im ſteten Wechſel der individuellen Accidentien mit ſich zuſammengehende Subſtanz. „Perſönlichkeit, Einheit des Selbſtbewußtſeins, iſt, ſo viel wir einſehen, durch den Wechſel der äußern Gegenſtände und innern Zuſtände bedingt, wodurch ſie ſelbſt in die Zeitlichkeit hineingezogen wird. Ein immer ſich gleich bleibendes (ewiges) Selbſtbewußtſein, müſſen wir urtheilen, würde ſo wenig ein wirkliches ſein, als ein einziger und ſich gleich bleibender Ton gehört werden kann." **) — Verſtand und Wille ſind ſchon im Vorhergehenden als dem abſoluten Weſen widerſprechende Beſtimmungen nachgewieſen, als Modi, die dem Gött-

*) Strauß A. a O. Bd. I. S. 548.

**) A. a. O. S. 562.

lichen nur, um mit Spinoza zu reden, **quatenus per naturam mentis humanæ explicatur, sive quatenus humanæ mentis essentiam constituit**, zugeschrieben werden können, aber nicht im Unterschied von der Welt und Menschheit.

Mit dem Willen fällt aber auch die Idee der göttlichen Allmacht hinweg, vermöge welcher Gott thun kann, was er will, und ebenso die Idee der göttlichen Heiligkeit, vermöge welcher sich der göttliche Wille nach einem moralischen Gesetze bestimmen soll.

Noch viel weniger als Willen kann man dem Absoluten diejenigen Prädicate welche ganz dem endlichen Gefühle und Empfinden angehören, zuschreiben, wie Liebe und Seligkeit. „Um Wohlwollen, Liebe, in dem Sinne, in welchem wir allein von diesen Regungen wissen, zu fühlen, dazu gehört eine Natur, die auch hassen kann; um Liebe und Haß zu empfinden, und von diesen Empfindungen zu wissen, dazu gehört eine so zusammengesetzte Organisation, als die menschliche, und eben dies findet auch auf das Gefühl der Seligkeit seine Anwendung." *) Mithin sind diese Eigenschaften dem Absoluten nicht an und für sich, — wie es ja auch ein solches über und jenseits der endlichen Welt nicht geben soll, — sondern sie sind dem Göttlichen nur, wiefern es im Menschlichen erscheint, beizulegen, und aus der **natura naturans** in die **natura naturata** zu versetzen. — Mit der Negation des Verstandes in Gott kann auch von göttlicher Allwissenheit und Allweisheit nicht mehr die Rede sein, da außerdem diese Bestimmungen sich in sich selbst auflösen. Soll nämlich, vermöge seiner Allwissenheit, Gott in Einem ungetheilten, ewigen Acte alle Dinge erkennen, so ist „weder Bewegung vom Einzelnen zum Allgemeinen, oder umgekehrt, noch von einem zu anderem Einzelnen in dieser göttlichen Erkenntniß vorhanden; es ist kein diskursives, sondern ein intuitives Denken, welchem im Theile alle Theile und das Ganze, und im Ganzen hinwiederum jeder einzelne und alle Theile ebenso ungetrennt wie unvermischt gegenwärtig sind; wobei wir wieder nicht einsehen, wie nicht Alles in einander verschwimmen muß, da die

*) A. a. O. S. 608.

Deutlichkeit unſers Erkennens wesentlich durch das Auseinandertreten Deſſen bedingt iſt, was dort in einander ſein ſoll." *) Was die Vorſtellung von Gottes Allweisheit anbetrifft: — eine Eigenſchaft von der ſchon bei Gelegenheit der Kritik des phyſikotheologiſchen Arguments nachgewieſen iſt, wie ſie nach Strauß im theiſtiſchen Sinne gar nicht aus der zweckmäßigen Anordnung der Welt abzuleiten iſt — ſo widerſpricht ſie, wie ſchon Spinoza gezeigt hat, der Idee der göttlichen Vollkommenheit. Denn — ſagt Spinoza — wenn Gott um eines Zweckes willen handelt, ſo begehrt er etwas, das er nicht hat (und iſt ſomit unvollkommen). Schuf Gott einmal die Welt, es ſei, zu welchem Zwecke es wolle, ſo hat ihm vorher dasjenige gefehlt, was er durch die Schöpfung zu erreichen ſuchte."

„Ebenſo, wenn die Erlöſung der Welt durch Chriſtum, oder irgend ein anderes Ereigniß der Geſchichte, als göttlicher Zweck dargeſtellt wird, ſo fehlte Gott Etwas, ehe dieſe Erfolge eingetreten waren. — Können wir demnach in Gott nur einen erreichten oder ſich erreichenden Zweck, und kein Mittel, das nicht zugleich Zweck wäre, und umgekehrt, ſetzen: ſo haben wir damit eine ſich kreiſende Bewegung, in welcher nirgends ein Punkt feſtzuhalten iſt, der der erſte, zweckbeſtimmende, oder der zweite, d. h. Mittel, oder der dritte, nämlich Zweck, wäre; ſondern alle Punkte ſind in dieſe Kreisbewegung mit fortgeriſſen, in welcher Jeder Jedes iſt, Jeder die Beſtimmung aller andern übernimmt; das Zweckverhältniß hat ſich in das Höhere der Idee erhoben. Das Abſolute iſt die allgemeine und Eine Idee, welche als urtheilend ſich zum Syſtem der beſondern Ideen gliedert, die aber nur dies ſind, in die Eine Idee, als ihre Wahrheit, zurückzugehen. Der Begriff Deſſen, was als göttliche Weisheit vorgeſtellt wird, iſt alſo die Beſtimmtheit der Idee, in Momente ſich zu dirimiren, welche doch aufeinander und auf ſie ſelbſt weſentlich bezogen und Eins mit ihr ſind; oder die göttliche Weisheit iſt die abſolute Idee, als organiſirende betrachtet." **)

*) A. a. O. S 566.
**) A. a. O. S. 578.

In dieſer Weiſe werden alle Eigenſchaften Gottes dialectiſch aufgelöſ't, und für Vorſtellungen erklärt, die ſämmtlich der Idee des Abſoluten widerſprechen und ſich in ſich ſelbſt zerſetzen. Es gibt nach dieſer Theorie nichts abſolut Ewiges, dem Vernichtungsproceſſe der Natur und Geſchichte ſchlechthin Entnommenes. Das Gute, Wahre und Schöne, die Ideen der Wahrheit, Heiligkeit und Liebe ſind nicht an und für ſich in die ewige Einheit eines Weſens zuſammengefaßt, das ſich den Verunſtaltungen im endlichen Daſein als das ewig Unverwüſtbare, Wechſelloſe, Alles Verklärende, und von Stufe zu Stufe in Ewigkeit hin Vollendende, gegenüber ſtellt. Das Wechſelloſe, das Wahre und Gute, als ſolches, wie es gedacht wird an und für ſich, ſoll eine leere Abſtraction ſein. An die Stelle Gottes, der ſich ſelbſt als Subject umfaßt, und durch dies ewige Wiſſen von ſich auch dem Menſchen die Macht garantirt, ewig von ſich zu wiſſen, ſich immer tiefer und unendlicher mit ſich, mit der im abſoluten Weſen von ihm geſetzten Idee zu vermitteln und zu verſöhnen, und dadurch in der Wahrheit, Heiligkeit und Liebe Gottes ſich zu verklären: an die Stelle dieſes allein wahren Gottes tritt hier ein Proceß, ein Weſen, das immer auf- und niederſchwebt zwiſchen Sein und Nichtſein; der perſönliche Gott des Chriſtenthums wird auf den Standpunkt der antiken Schickſalsidee herabgezogen, und zu einem des idealen, ewigen Centrums ermangelnden Weltgeiſte, zur ruheloſen Negativität, zu dieſem Geiſt, der ſtets verneint, degradirt und an die Stelle der göttlichen Eigenſchaften, die auf Erzeugung und ewige Bewahrung und Bewahrheitung des Reichs perſönlich bleibender Geiſter mit tauſend Sonnenſtrahlen der Liebe gerichtet ſind, ſetzt die moderne Speculation, „die Weltgeſetze", nach denen Alles was entſteht, auch werth iſt, daß es zu Grunde geht. Wir behaupten nicht zu viel, wenn wir dieſe Lehre nicht als Lehre von Gott, als Gotteslehre, ſondern als Lehre vom Teufel, als Teufelslehre, bezeichnen. Denn der Vorſtellung vom Teufel entſpricht dieſe Negativität des Abſoluten.

Der zweite Theil der Dogmatik nach Strauß behandelt „das Abſolute als Gegenſtand des empiriſchen Vorſtellens, oder im Ele-

mente der Zeit, als göttliches Geschehen." Die einzelnen Abtheilungen habe ich schon angegeben, und gehe sogleich dazu über, die Strauß'sche Kritik der Lehre von der Schöpfung, vom Ursprunge und Urstande der Welt, und vom Sündenfalle und dessen Folgen, im kurzen Abrisse mitzutheilen.

Es versteht sich von selbst, daß auf dem Standpunkte des modernen Pantheismus von einem Schöpfungsacte Gottes durchaus nicht die Rede sein kann, es widerspricht überhaupt der Selbstständigkeit der Welt und ihrer Beziehung auf sich selbst, etwas nur Gesetztes zu sein.

Daher muß sich die Vorstellung von einem Geschaffensein der Welt von allen Seiten her auflösen, und wir bemerken hier sogleich für den dritten Abschnitt, daß dieser Dialectik von Rechtswegen sich nichts Entscheidendes entgegensetzen läßt.

Zunächst wird die biblische Erzählung 1. Mos. 1, 1. ff. mittelst der verschiedenen darin enthaltenen historischen und exegetischen Widersprüche, zum Mythus herabgesetzt, und dieser Alt-Testamentlichen Anschauungsweise die absolut widersprechende Erfahrung der neuern Astronomie und Geologie gegenüber gestellt. Die Hauptsache ist aber, daß bei der Annahme der Kirchenlehre, Gott sei einmal, und zwar eine ganze Ewigkeit hindurch, ohne Welt gewesen, und habe sich dann erst zur wirklichen Erschaffung einer Welt fortbestimmt, daß bei einer solchen Annahme, abgesehen von der damit gesetzten Negation der göttlichen Unveränderlichkeit, die nach kirchlicher Lehre ein Attribut des ewigen Gottes ist, sich hinsichtlich des angenommenen Grundes und Zweckes der Weltschöpfung lauter Widersprüche ergeben. Soll Gott nämlich die Welt um der Erreichung eines bestimmten, oder überhaupt eines Zweckes willen geschaffen haben, so hat vor oder ohne die Ausführung seines Zweckes Gott Etwas gefehlt, er ist ohne die Weltschöpfung noch nicht der Absolute und Selbstgenugsame gewesen, die Schöpfung ist für ihn etwas Nothwendiges, er hätte sie auch nicht unterlassen können. Das soll er aber, als der absolut freie, nach kirchlicher Ansicht gekonnt haben, wie denn auch noch meh-

rere neuere Philoſophen, beſonders die Neuſchellingianer, dieſer Anſicht mit Leib und Seele zugethan ſind. Will man ſich aber dieſer Annahme mit Ernſt hingeben, ſo muß man erſt gewaltſam die aus dem innerſten Bewußtſein entſprungene Reflexion unterdrücken, daß die Welt kein Werk des Zufalles und der blinden Willkür ſein könne. Das wird ſie aber alſobald, als man ſie aus einem Willen ableitet, der ſich hätte auch anders beſtimmen können. Denn ein ſolcher Wille iſt ein in ſich grundloſer, leerer Wille, eine blinde, ideenloſe Willkür. Und auf dieſelbe Willkür würden wir zurückgetrieben, wenn wir mit Leibnitz ein Wählen Gottes zwiſchen vielen möglichen Welten annehmen wollten. Denn da in Gott Weſen und Wille eins ſein müſſen, ſo iſt, nach Spinoza, die Behauptung, Gott hätte möglicher Weiſe auch etwas Anderes wollen können — und ohne dieſe Möglichkeit gibt es keine Wahl — gleich der, er könnte auch ein anderer Gott ſein, als er iſt. Dies iſt aber abſurd.

Wird man ſomit von allen Seiten genöthigt, die Schöpfung nicht als ein Product der Willkür, ſondern einer innern Nothwendigkeit des göttlichen Weſens anzuſehen, ſo kann ſie nach Strauß ſchon gar nicht mehr unter der Kategorie einer That oder Handlung eines Subjects gefaßt werden, vielmehr iſt ſie die weſentliche, nothwendige, ewig zeitliche Selbſtoffenbarung Gottes. „Gott vor und außer der Erſchaffung der Welt, ſagt Hegel, iſt ſelbſt nur erſt die abſtracte Idee; ohne Welt iſt Gott nicht Gott. Das Abſolute iſt weſentlich Reſultat, es iſt erſt am Ende das, was es in Wahrheit iſt.“ Iſt nun aber ferner hiemit die Schöpfung der Welt als eine ewige, nicht aber als eine ſolche, die irgend einmal angefangen hat, zu faſſen, und haben die Kant'ſchen Antinomien, nach denen die Theſis: „die Welt hat einen Anfang in der Zeit“ mit der Antitheſis „die Welt hat keinen Anfang in der Zeit“ gleich erweisbar iſt, nur für das vorſtellende Bewußtſein, für die imaginatio, nicht aber für das, die Gegenſätze vermittelnde Denken der Vernunft, Schwierigkeit, ſo iſt auch der Schöpfungsbegriff, den Fichte ſelbſt noch in ſeiner ſpätern myſtiſchen Periode (Anweiſung zum ſeligen Leben,) den Grundirrthum

aller falſchen Metaphyſik nannte, eigentlich aufgegeben. *) Denn „dieſer Begriff ſetzt einen vor und abgeſehen von der Schöpfung fertigen Gott voraus, welcher wie ein fertiger Menſch zur Ausarbeitung eines Buches, eines Kunſtwerks, ſo ſich zur Hervorbringung der Welt entſchloß.“ Dieſe Vorſtellung von Gott kann aber mit dem Gedanken der Ewigkeit der Welt ſchlechterdings nicht beſtehen.

Was iſt nun das poſitive Reſultat der modernen Speculation in Bezug auf die Idee von der Weltſchöpfung? Strauß antwortet: „Nach der Lehre der Philoſophie und ſpeculativen Theologie fällt das Setzen der Welt in den Proceß der Vollendung des abſoluten Weſens auf ähnliche Weiſe hinein, wie in den Proceß der Vollendung eines menſchlichen Individuums die Bildung und das Wachsthum ſeines Organismus.“ **)

Die Lehre von den Engeln überſpringen wir, da dieſe Weſen für das moderne Bewußtſein kein Intereſſe und nach Zerſtörung des alten jüdiſchen Himmels überhaupt keinen Raum mehr haben; denn die Fixſterne und Planeten ſind keine entſprechenden Aufenthaltsorte für dieſe duftigen, zerfließenden Gebilde. Wir gehen demnach über zur Betrachtung des erſtgeſchaffenen Menſchenpaars, d. h. zur Mittheilung der Strauß'ſchen Darſtellung und Kritik der Lehre von der Schöpfung der erſten Menſchen.

Daß nun auch hier die bibliſche Tradition über die Schöpfungsgeſchichte des Menſchen, welche ſich in den erſten Capiteln der Geneſis findet, als Mythus beſeitigt wird, kann nicht mehr befremden. Aber Strauß bekämpft von ſeinem Standpunkt aus nicht nur die bibliſchen Vorſtellungen über den Hergang der Schöpfung des erſten Menſchenpaars, ſondern die Anſicht überhaupt, daß zuerſt nur Ein Paar Menſchen geſchaffen worden ſei, daß Alle Menſchen von Einem Paare abſtammen, daß Gott ſelbſt durch einen unmittelbaren Schöpferact die erſten Menſchen habe entſtehen laſſen. Dieſer letzten Anſicht, daß die erſten Menſchen unmittelbar von Gott geſchaffen worden,

*) A. a. O. Bd. 1. S. 659.
**) S. 660.

die auf dem theiſtiſchen Standpunkte der Theologie conſequent iſt, hält Strauß zunächſt die Reſultate der neueſten Naturforſchung entgegen. Er beruft ſich dabei auf die beiden großen Werke über Phyſiologie von Burdach nnd Carus, auf Okens Theorie über die Entſtehung des erſten Menſchen, und auf Schellings Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik. Nach Carus darf die Entſtehung des Menſchen in der Urzeit nicht „als durch plötzliches Hervortreten eines oder mehrerer vollendeter Organismen bedingt gedacht werden, ſondern, wie wir noch jetzt unzweifelhaft ſolche Organismen vielfältig entſtehen ſehen, deren Entwickelung nie bedeutend über den Zuſtand des Urbläschen hinausgeht, ſo dürfen wir einen Zuſtand der Erde denken, wo bei gewaltigerem, allgemeinen Bildungsleben auch die höchſten epitelluriſchen Organismen aus Urbläschen hervorgingen." *)

Nach Schelling iſt es die Erde ſelbſt, welche „Thier und Pflanze wird, und es iſt eben die zu Thier und Pflanze gewordene Erde, die wir jetzt in den Organiſationen erblicken." **) Näher war es das flüſſige, noch mit den Lebenskeimen geſchwängerte Element, welches unter dem Einfluſſe der mildern Temperatur der Urzeit ſtufenweiſe die Keime der niedrigeren, dann der höheren Organismen, endlich nach langer Vorbereitung durch die verſchiedenſten Miſchungen und Entmiſchungen auch die Keime des menſchlichen Organismus aus ſich herausſetzte. — Die Einwendung, die man gegen dieſe Anſicht vorbringt, daß nämlich jetzt eine ſolche ungleichartige Zeugung (generatio aequivoca) von Thieren und Menſchen nicht mehr vorkomme, wird durch die Bemerkung Schellings zurückgewieſen, daß man ſich für den damaligen Zuſtand der Erde nicht auf den jetzigen berufen könne. „Die jetzt vor uns liegende, unorganiſch ſcheinende Materie iſt gar nicht die, woraus Thiere und Pflanzen geworden ſind, denn ſie iſt vielmehr dasjenige von der Erde, was nicht Thier und Pflanze werden, oder ſich bis zu dem Punkte verwandeln konnte,

*) Syſtem der Phyſiologie von Carus. 3 Bände. Vergl. Bd. 1. S. 112.

**) Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik von Schelling. Zweiten Bandes zweites Heft. S. 120.

wo es organiſch wurde, alſo das Reſiduum der organiſchen Metamorphoſen." *) Außerdem beruft ſich Strauß auf das noch fortwährende Vorkommen der generatio æquivoca z. B. beim Entſtehen der Infuſorien in Waſſeraufgüſſen, ſelbſt auf mineraliſche Körper, und beim Entſtehen der Entozoën im thieriſchen Leibe. Es ſei, bemerkt er, die ungleichartige Zeugung, das verſchwindende Nachzittern einer Bewegung, deren gewaltigen Anfängen alles organiſche Leben ſeine Entſtehung verdankt.

Wird aber die ungleichartige Zeugung auch in Bezug auf die Bildung der erſten Menſchen einmal zugeſtanden, ſo iſt kein Grund vorhanden, ſie nur auf Einen Ort und Ein Paar zu beſchränken; vielmehr nöthigt uns, wie Strauß weiter bemerkt, die große Differenz der menſchlichen Raçen, die Ableitung derſelben von Einem Paare aufzugeben und eine Entwickelung jener Urbläschen zu Tauſenden anzunehmen, zumal, da auch nur unter dieſer Vorausſetzung theils die menſchliche Gattung der Zufälligkeit des Verunglückens entzogen war, theils die uralte Bevölkerung aller Erdtheile erklärt wird.

Jetzt folgt die Darſtellung und Widerlegung der kirchlichen Anſicht von der urſprünglichen Vollkommenheit der erſten Menſchen. Bekanntlich iſt dieſe Anſicht, welche im Alten Teſtamente noch ziemlich unentwickelt vorliegt, von dem heiligen Auguſtinus am beſtimmteſten ausgebildet worden. Nach Auguſtinus waren die erſten Menſchen mit einem ſo vollkommnen Verſtande und gutem Willen ausgerüſtet, daß ſie im Grunde gegen jegliche Verſuchung zur Sünde gewappnet waren. Hätten ſie dieſen Zuſtand bewahrt, ſo hätte auch der Tod ſie nicht treffen können, ſie würden im Paradieſe ein ewig müheloſes, der Freude geweihtes Leben geführt, ohne Anſtrengung gearbeitet, und Eva würde auch ohne Schmerzen Kinder geboren haben, wie ja auch jetzt noch die Hühner beim Eierlegen frohlocken; kurz, es würde dann kein Schmerz, keine Noth, kein Tod in die immer junge Welt gekommen ſein, und wir könnten jetzt noch zu den Füßen des Vater Adams und der Mutter Eva ſitzen, und uns mit ihnen

*) Schelling a. a. O. S. 121.

freuen. Auguſtinus läßt nämlich dem erſten Menſchenpaar noch einen materiellen Leib. Ein ſolcher kann aber nicht ohne Excretionen gedacht werden.

Das Ungeziemende daran ſchaffte Thomas von Aquino hinweg. Origenes und alle tieferen Myſtiker machten das unnöthig, indem ſie das erſte Menſchenpaar idealiſch faßten, als die ewige, unkörperliche Idee des Menſchen, wie auch der tiefſinnige Anſelmus ſchon zu dieſer ſpeculativen Faſſung fortging. Katholiken und Proteſtanten ſtimmten im Materiellen der Auguſtin'ſchen Auffaſſungsweiſe bei; nur hinſichtlich der Beſtimmung der justitia originalis differirten ſie, indem nach den erſteren dieſelbe erſt nachher, als der Menſch ſchon fertig geſchaffen worden war, als ein donum supernaturale ſollte hinzugekommen ſein, während die Proteſtanten dieſelbe zum weſentlichen Beſtandtheile der menſchlichen Natur rechneten.

Hier ſind es nun vor allen die Socinianer, welche die neuere Polemik gegen dieſe kirchlichen Beſtimmungen eingeleitet haben und dieſelben zu zerſetzen anfangen. Sie machen namentlich den Gedanken geltend, daß geiſtige und ſittliche Vollkommenheit nichts Angeſchaffenes ſein könne, ſondern als Product der Freiheit erworben werden müſſe, die Arminianer aber bemerken, daß bei Annahme einer ſolchen Vollkommenheit der erſten Menſchen, wie die Kirche ſie lehre, der nachfolgende Sündenfall durchaus unbegreiflich werde.

Sie ſetzten daher das Weſen des göttlichen Ebenbildes im Menſchen nur in die Herrſchaft über die Natur.

Dies negative Verhalten gegen die Lehre von der urſprünglichen Vollkommenheit des erſten Menſchenpaares fand allmählig auch in die alt-proteſtantiſchen Kirchen Eingang; die Rationaliſten ließen von der kirchlichen Vorſtellung nur noch wenige Spuren übrig, z. B. die Beſtimmung, daß die erſten Menſchen, ſofern ſie unmittelbar aus Gottes Hand gekommen, als die vollkommenſten in ihrer Art gedacht werden müßten: da ſchien auf einmal durch die Schelling'ſche Philoſophie das alte Dogma ſich noch einmal wieder verjüngen zu wollen.

Schelling wollte die Sterblichkeit organischer Wesen nicht als etwas ursprünglich Nothwendiges gelten lassen *), und der erste Zustand der Menschheit sollte der einer hohen Cultur gewesen sein, einer Cultur, welche die Stammältern dem Unterrichte höherer Naturen zu verdanken gehabt hätten. **)

Aber die Hegel'sche Philosophie wußte sofort begreiflich zu machen, daß der Anfang der menschlichen Erkenntniß und sittlichen Bildung, als ein unmittelbarer, nothwendig noch von der ganzen Rohheit der sinnlichen Natur, des unmittelbaren Wahrnehmens und der ungebändigten Begierde durchzogen gewesen sein müsse. Auch Schleiermacher begründete eine ähnliche Ansicht, und Strauß schließt dieses Hauptstück und mit ihm den ersten Band (S. 717.) mit der Bemerkung, daß, da der Mensch nicht unmittelbar von Gott geschaffen sein könne, es zuerst die Materie sei, in der die göttliche Idee als unmittelbares Dasein sich setze, und sich ihrer Idealität entäußere. Dann komme sie zuerst als Leben in der Natur, dann als Geist im Menschen, und in diesem mit dem Verlaufe seiner geschichtlichen Entwickelung immer vollkommner zu sich.

Der zweite Band des Strauß'schen Werks beginnt mit dem zweiten Hauptstücke des ersten Abschnittes des zweiten Theiles, nämlich mit der Lehre vom Sündenfalle und dessen Folgen. Strauß behandelt zuerst die biblische und kirchliche Lehre vom Fall der Engel, vom Teufel und den Dämonen. Wir übergehen dieselbe, und verweilen nur kurz bei der Darstellung des Sündenfalles der ersten Menschen und seinen Folgen. Die biblische Lehre über den Sündenfall, mag man sie als historisches Factum, oder nach ihren ideellen Gedankenbestimmungen aufzufassen suchen, zerfällt in lauter Widersprüche und diese am geschichtlichen Verlaufe der Interpretation dieses Alt-

*) Schelling, Untersuchungen über die m. Freiheit, phil. Schr. 1, S. 456.: „Daß alle organischen Wesen der Auflösung entgegengehen, kann durchaus als keine ursprüngliche Nothwendigkeit erscheinen."

**) Derselbe, Vorlesungen über die Methode d. accadem. Studiums. S. 108 ff. „Es gibt keinen Zustand der Barbarei, der nicht aus einer untergegangenen Cultur derstammte. Ich halte den Zustand der Cultur durchaus für den ersten des Menschengeschlechts.

Teſtamentlichen Stückes herauszuheben, damit beſchäftigt ſich §. 55 des Strauß'ſchen Werks. — Für Denjenigen, welcher in der Tradition von der urſprünglichen Vollkommenheit der erſten Menſchen, wie auch wir mit Strauß, nur das Gewebe eines philoſophiſchen Mythus ſieht, und welcher auch philoſophiſch die Vorſtellung von einer hohen intelligenten und ſittlichen Tüchtigkeit des menſchlichen Geſchlechtes in ſeinem Beginn für unrichtig, für eine bloße Meinung erkennt: für Denjenigen gibt es keinen Sündenfall als einzelnes Factum und keine Folgen deſſelben. Nimmt man ihn aber dennoch mit der orthodoxen Kirche an, ſo verwickelt man ſich insbeſondere hinſichtlich der Vorſtellungen von den Folgen dieſes Falles, von der Erbſünde ꝛc. in die äußerſten Widerſprüche und kommt zu Conſequenzen, die alle freie Sittlichkeit aufheben. Dieſe Widerſprüche in der Lehre von der Erbſünde, beſonders in der Form, wie dieſelbe von Auguſtinus ausgebildet und ſpäterhin von den alt-proteſtantiſchen Kirchen modificirt worden iſt, entwickelt §. 57, nachdem die kirchliche Lehre ſelbſt nach ihrer hiſtoriſchen Fortbildung (§. 56) dargeſtellt worden iſt. Wir ſetzen die Kirchenlehre, nach welcher einerſeits die Sünde Adams und die durch ſie in ihm entſtehende ſittliche und phyſiſche Verderbtheit ſich auch auf ſeine Nachkommen fortgepflanzt haben, andererſeits aber die Schuld, welche Adam durch den Fall auf ſich geladen, ſeinen Nachkommen zugerechnet worden ſein ſoll, ihren allgemeinſten Momenten nach als bekannt voraus und heben nur aus der Polemik, welche ſich im Verlaufe der Geſchichte gegen dies Dogma immer mächtiger entwickelt hat, einzelne Hauptpunkte heraus. „Daß auf Gottes Veranſtaltung zur Strafe der erſten Sünde — ſo dachte ſich Auguſtin die Sache — das ganze Menſchengeſchlecht mit unüberwindlicher Neigung zum Sündigen geſchlagen worden ſein ſoll, iſt nach F. Socinus weder irgendwo in der Schrift zu leſen, noch an ſich glaublich; ja es iſt gottlos, ſo etwas nur zu denken; daß nämlich Gott, der Urheber alles Guten, auf irgend eine Weiſe Urheber des Böſen ſollte haben ſein können. Was würde, fragte Bayle, die Vernunft zu der Handlungsweiſe eines Fürſten ſagen, der einen Rebellen für ſeine

Empörung sammt seinen Nachkommen mit immerwährender Neigung zur Empörung strafen wollte." *)

Nach Leibnitz soll nun zwar das Verderben des menschlichen Geschlechts eine natürliche Folge von der Sünde der ersten Menschen, keineswegs aber ein willkürlicher Strafact Gottes gewesen sein; und eben so fassen die neueren Supernaturalisten die Sache. Allein das ist bereits unkirchlich, diese Auffassungsweise negirt schon die kirchlichen Bestimmungen.

Was die Zurechnung bei der Sündenschuld anbetrifft, nach welcher für die beim Sündenfalle statt gehabte Schuld Adams auch seine Nachkommen in Anspruch genommen werden und dafür büßen sollen, insofern Adam ihr Bundeshaupt, gleichsam ihr Bevollmächtigter und Repräsentant gewesen sei, der, was er verbrach, nicht für sich allein, sondern im Namen Aller verbrach, so bemerkten die Arminianer, daß Keiner im Namen eines Andern handeln könne, ohne von diesem zuvor bevollmächtigt zu sein. Allein, sagen sie, eine Vollmacht konnte Adam doch von solchen nicht empfangen haben, die alle erst nach ihm, und zum Theil erst mehrere tausend Jahre nach ihm zur Welt kommen sollten. „Oder soll Gott aus seiner Obervollmacht heraus dem Adam diese Vollmacht ertheilt haben, so läßt es sich nicht denken, daß er das Wohl und das Wehe des ganzen Geschlechts in die Hand Eines oder zweier Individuen gelegt haben sollte." **) Nach Augustinus sollen alle Menschen in Adam gesündigt haben (Röm. 5, 12.), insofern sie dem Keime nach und virtuell alle in ihm mitgesetzt waren. — Mag sein, entgegnet Julianus, wenn sie aber nur potenziell, der Anlage nach in ihm vorhanden waren, so waren sie ja noch nicht als wirkliche Personen, ausgerüstet mit eigenem, subjectiven Willen in ihm gesetzt; sie hatten mithin dasjenige gar nicht, dem die Sünde allein imputirt werden kann, nämlich den freien Willen. — In dieser Weise setzte sich die Kritik und Auflösung dieses Dogma's fort bis zu dem Punkte, wo an die Stelle der dogma-

*) Strauß a. a. O. Bd. 2. S. 57.
**) A. a. O. S. 68.

tiſchen Vorſtellung der philoſophiſche Begriff treten konnte. Die Allgemeinheit der Sünde wird durch dieſen nicht negirt; allein vom wiſſenſchaftlichen Standpunkte herab angeſehen, iſt ſie nicht das Product eines einzelnen, willkürlichen Actes, ſondern ein Ergebniß der zuerſt das Übergewicht im menſchlichen Subjecte bildenden Naturbeſtimmtheit. „Das fromme Vorſtellen, ſagt Strauß, hat einen Stand der Unſchuld, während deſſen noch kein Böſes im Menſchen war, und einen nach dem Falle, wo er, für ſich der Sünde preisgegeben, der außerordentlichen göttlichen Veranſtaltung harren mußte: der Philoſophie ſind beide Vorſtellungen gleich unwahr, indem ihr das Gute ebenſo nur mit dem Böſen, als das Böſe nur am Guten iſt.“ Der Philoſophie iſt Adam, wie er in der kirchlichen Glaubenslehre lebt, eine perſonificirte Abſtraction.

Es folgt die Darſtellung und Kritik der Lehre von der Erlöſung im dritten Hauptſtücke des erſten Abſchnittes zweiten Theiles von Seite 75 bis Seite 336. — Nach bibliſch-kirchlicher Lehre iſt Chriſtus derjenige, der die Macht der Sünde in der Welt gebrochen und die alte Schuld geſühnt und vertilgt hat. Um Dies zu können, mußte er erſtens für ſich ſelbſt ohne Sünde, mithin in dieſer Beziehung dem allgemeinen Geſetze der menſchlichen Individualität entnommen ſein. Es frägt ſich demnach, als was für eine Perſönlichkeit Chriſtus gedacht werden müſſe? — Dieſe Frage beantwortet die Lehre von der Perſon Chriſti. — Um Sünde und Schuld zu tilgen und ein neues Lebensprincip in die verderbte Menſchheit zu bringen, mußte Chriſtus aber zweitens auch ein beſonderes Werk vollbringen. Es frägt ſich, was für eines? Dies beantwortet die Lehre von dem Werke Chriſti.

Was zunächſt die nähere Beſtimmung über die Perſon Chriſti anbetrifft, ſo herrſchten darüber vom Anfang in der Kirche die verſchiedenſten Anſichten. Schon im neuen Teſtamente kommt dieſe Verſchiedenheit zum Vorſcheine. Bei den drei erſten Evangeliſten ſtehen, wie Strauß bemerkt, ſich ſogleich in Bezug auf den Urſprung der Perſon Chriſti zwei Anſichten direct entgegen. Nach der einen Tra-

dition, d. h. nach der Voraussetzung, welche die beiden Genealogien bei Matthäus und Lucas machen, ist Jesus ein Sohn Josephs und erst später, bei der Taufe, ist das übernatürliche Princip, der heilige Geist, auf ihn herab gekommen. Nach der andern Tradition aber ist er schon auf übernatürliche Weise gezeugt worden und die Stelle des väterlichen Princips bei seiner Entstehung vertritt unmittelbar der heilige Geist. Endlich der Johanneischen Ansicht zufolge war es ein vorweltliches, übermenschliches Selbstbewußtsein, nämlich der Logos, der im Anfange bei Gott war, welcher in der Person Jesu von Nazareth sich eine innenweltliche Erscheinungsform gab. Dies Schwanken setzt sich nun auch in den kirchlichen Bestimmungen fort und erzeugt hier die entgegengesetztesten Theorien. — Die gläubigen Gemüther fühlten sich durch den religiös-sittlichen Umschwung, der von der Person Christi, (nach Strauß's besonderer Ansicht aber von der Idee des Messias, in die man das historische Bild Christi auf dem Wege des Mythus hineinidealisirt habe), ausgegangen war, so mächtig über die Sphäre des irdischen Lebens hinausgetragen, daß sie Christus selbst für ein Wesen höherer Art, als die sonstigen Menschen ansehen und in ihm die unmittelbarste Offenbarung und Bethätigung des Geistes der absoluten Wahrheit, Heiligung und Liebe selbst ahnen und erkennen mußten. Es konnte daher nicht fehlen, daß sich über das Verhältniß der Person Christi zu dem göttlichen Wesen als solchem Theorien bildeten, die je nach der verschiedenen Art und Weise, wie man sich das göttliche Wesen selbst auf die Welt wirksam und mit der Welt im Verhältniß stehend dachte, verschieden ausfielen. Im Allgemeinen erklärte man sich die Verbindung des göttlichen und menschlichen Princips in Christo vom specifisch jüdischen Standpunkte aus. Da nun nach jüdischer Weltansicht Gott und Mensch im innersten Wesen geschieden sind und der Mensch an und für sich eine bloße Creatur Gottes ist und des immanenten göttlichen Princips in sich selber ermangelt, so konnte man die dauernde Vereinigung des göttlichen und menschlichen Wesens, oder beider Naturen in Christo nur als das Produkt eines übernatürlichen, außeror-

deutlichen Actes Gottes faſſen. Hierbei war man aber in fortwährender Gefahr, nach zwei Extremen hin abzuirren. Entweder man dachte ſich den Menſchen Jeſus nur beſonders angeweht vom göttlichen Geiſt, oder man dachte ſich das Menſchliche in Chriſto ſo von dem Göttlichen durchdrungen und gleichſam überflügelt, daß die Perſon Chriſti als ein mit einer nur ſcheinbaren menſchlichen Geſtalt umfloſſener Menſch erſcheinen mußte. In dieſer Weiſe declinirte die kirchliche Anſicht entweder zum Ebionitismus — ſo nennt man die erſtere Anſicht, oder zum Doketismus — ſo bezeichnet man die zweite, hinüber. Nach der Anſicht des Ebionitismus iſt der göttliche Geiſt nur äußerlich mit der Perſon Chriſti verbunden. Das iſt aber eine Anſicht, welche der Idee des Chriſtenthums von der wahrhaften Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur geradezu widerſpricht und das Chriſtenthum wieder in das Judenthum hinunterzieht. Wenn ſomit im Ebionitismus das Göttliche dem Menſchlichen ein Äußerliches bleibt, ſo kommt umgekehrt im Doketismus die menſchliche Natur in der göttlichen nicht zu ihrem Recht, wird geradezu von dieſer abſorbirt und ſinkt zum bloßen Schein herab, eine Auffaſſungsweiſe, die dem Poſtulate des chriſtlichen Gefühls und Bewußtſeins ebenſoſehr widerſprechen mußte. Man verſuchte daher, nachdem dieſe beiden Extreme ſich in der Chriſtologie herausgeſetzt hatten, einen Mittelweg, um ſicher zwiſchen dieſen Klippen hindurchzuſteuern, aber man konnte es nie vermeiden, bald an der einen, bald an der andern feſtzufahren und ſo mußte die kirchliche Chriſtologie zuletzt an dem Widerſpruche, in welchen ſich ihr die Theorie von der Einheit göttlicher und menſchlicher Natur in Chriſto beſtändig zerſetzte, zu Grunde gehen. Dies konnte nicht anders kommen. Denn wollte man den Doketismus oder den Ebionitismus vermeiden, ſo konnte man ſich auf dem jüdiſchbeſtimmten, kirchlichen Standpunkte, auf welchem das Göttliche nicht als dem Menſchlichen an ſich immanent gefaßt, ſondern beide als zwei durchaus verſchiedene Subſtanzen angeſchaut wurden, die Einheit nicht anders als ſo vorſtellen, daß man ſich zwei an ſich getrennte Selbſtbewußtſein, nämlich ein menſchliches und ein göttliches zu Einem Selbſt-

bewußtſein, zwei ſelbſtſtändige Iche zu Einem Ich in einer Perſon zuſammengefaßt dachte — eine Vorſtellungsweiſe, gegen die ſich jedes vernünftige Denken ſträubt. Daher hatten Socinianer und Rationaliſten leichtes Spiel, die kirchliche Theorie von der Einheit und communio der Naturen in Chriſto, von der Communicatio idiomatum, von den Ständen Chriſti, an tauſend Widerſprüchen ſcheitern zu laſſen. Indeſſen hielten die Rationaliſten, von den Socinianern ganz abgeſehen, doch noch inſtinctartig die einzige und dem religiöſen Ideale ſchlechthin erforderliche Dignität des Stifters der chriſtlichen Religion feſt. Nach Röhr iſt daher Jeſus im vollſten Sinne Menſch, ein natürliches Produkt ſeines Volks und Zeitalters: aber in Abſicht auf Weisheit, Tugend und Frömmigkeit von keinem Sterblichen der Vor- und Nachwelt übertroffen, ein Heros der Menſchheit im erhabenſten Verſtande, eine ſo zu ſagen himmliſche Erſcheinung auf dieſer ſublunariſchen Welt. —*) So etwa ſuchte der Rationalismus noch die ſittliche Einzigkeit Chriſti feſt zu halten. Seit aber der dualiſtiſch-theiſtiſchen Weltanſicht gegenüber ſich immer mehr der von Spinoza begründete Pantheismus in der modernen Welt und zwar als das jenem erſten Extrem entgegengeſetzte andere Extrem geltend machte, fiel auch die Dankbarkeit dieſer letzten, ſpecifiſchen Auszeichnung der Perſon Chriſti in Bezug auf die übrigen Menſchen auf dieſem neuen Boden hinweg. Beſteht nämlich nach dieſer „modernen" Weltanſicht das Weſen des Abſoluten in dem Proceſſe, ſich als ideelle Gattung in eine endloſe Reihe von Individuen auseinanderzulegen, und zwar in der Weiſe, daß jedes beſtimmte Individuum als eine Negation des allgemeinen Geiſtes wieder über ſich hinaus weiſ't, ſich als ein vorübergehendes Moment der allgemeinen Subſtanz bethätigt und in der Beſonderheit ſeiner Exiſtenz ſeine Ergänzung in den andern Individuen zu ſuchen hat, und iſt andererſeits das Göttliche doch ganz und ohne Tranſcendenz und idealen Überſchuß in die Totalität der Welt eingegangen, ſo iſt nach dieſer letzten Beſtimmung eine beſondere und ſpecifiſche Erſcheinung des Göttlichen, wie ſie in Chriſto ge-

*) Briefe über den Rationalismus. S. 96. Vgl. Strauß. a. a. O. Bd. 2. S. 160.

dacht wird, ganz überflüſſig und unmöglich, nach der erſten Beſtimmung aber bleibt es bei dem Reſultate der Schlußabhandlung des Leben Jeſu: daß nämlich, wenn der Idee der Einheit von göttlicher und menſchlicher Natur Realität zugeſchrieben werde, dies nicht ſo viel heißen könne, daß ſie einmal in einem Individuum, wie vorher und nachher nicht mehr, wirklich geworden ſein müſſe. Das ſei gar nicht die Art, wie die Idee ſich zu verwirklichen pflege, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuſchütten, und gegen alle andere zu geizen, in jenem Einen vollſtändig, in allen übrigen hingegen immer nur unvollſtändig ſich abzudrücken: ſondern in einer Mannigfaltigkeit von Exemplaren, die ſich gegenſeitig ergänzen, im Wechſel ſich ſetzender und wieder aufhebender Individuen liebe ſie ihren Reichthum auszubreiten. — Hiernach iſt alſo die Menſchheit der Gottmenſch, als das Subject der Prädicate, welche die Kirche Chriſto beilegt, iſt, ſtatt eines Individuums, eine Idee im Sinne eines realen Gattungsbegriffs zu ſetzen.*)

Doch ehe es mit der Chriſtologie bis zu dieſem Ende kam und bevor die Conſequenzen des modernen Pantheismus in Bezug auf die Lehre von der Perſon Chriſti ſo ſcharf, insbeſondre von Strauß ſelbſt, durchgeführt wurden, trat erſt noch ein Verſuch ein, die Dignität Chriſti zu retten, der wegen der Meiſterſchaft, mit welcher er angelegt war, eine große Senſation unter Philoſophen und Theologen erregte. Schleiermacher, durch den Geiſt des neu erwachten Idealismus über den Boden des alten Dogmatismus hinausgerückt, aber eben ſo mächtig durch den Zug eines innern, lebendigen Gefühls zu der Perſon des Erlöſers hinübergezogen, Schleiermacher war der kluge Pilot, dem es vorbehalten zu ſein ſchien, das Schifflein des Glaubens zwiſchen den Klippen der alten Orthodoxie und der modernen Aufklärung wohlbehalten hindurch zu ſteuern. Er ſchlug einen Weg ein, der den von Mythus und wirklicher Geſchichte bunt durchkreuzten Boden der neuteſtamentlichen Erzählungen von der Perſon Chriſti kaum an einzelnen Punkten zu durchſchneiden hatte. Schleiermacher war

*) Strauß, das Leben Jeſu. Bd. 2. §. 150. Vgl. Glaubenslehre. Bd 2. S. 214.

ſelbſt zu ſcharfſichtig und zu ſehr Meiſter in der Evangelienkritik, um nicht die Widerſprüche zu bemerken, an denen die bibliſchen Thatſachen ſich gegenſeitig zerrieben. Statt alſo von hiſtoriſchen Facten der Vergangenheit auszugehen, machte er das gegenwärtige chriſtliche Selbſtbewußtſein zur Baſis und zum Princip ſeiner Theorie über das Weſen und die Bedeutung der Perſon des Erlöſers. Das gegenwärtige religiöſe Selbſtbewußtſein aber, ſo argumentirte der treffliche Mann, findet in ſich eine Macht der Erhebung über die es feſſelnden ſinnlichen Potenzen, die es weder aus ſich ſelbſt noch aus der Gemeinſchaft mit Andern, in der es gebildet wird, ableiten kann. Denn in ſich ſelbſt, ſo wie in den zu einer religiöſen Gemeinſchaft mit ihm vereinten andern menſchlichen Individuen findet es als das vorherrſchende Element die ſinnliche Luſt und Begierde und das ſündliche Weſen des niedern Selbſtbewußtſeins waltend, und ſo fühlt es ſich unmittelbar durch ſich ſelbſt und durch Andre mehr gehemmt als gefördert, indem es ſich zur Einheit mit ſeinem innern, höhern Weſen zuſammenſchließen will. Es kann demnach die ſiegende Macht des religiöſen Lebens, die das Selbſtbewußtſein in der Gemeinde empfängt, dieſer, der Gemeinde ſelbſt und Jedem, der in ihr wurzelt, nur von einer Perſönlichkeit überkommen ſein, die in ſich ſelbſt frei war von dieſem Zwieſpalt des niedern und höhern Selbſtbewußtſeins, der Sinnlichkeit und des Verſtandes, des Welt- und Gottesbewußtſeins und in welchem das Letztere als das lebendige Princip des höheren Lebens alle andern menſchlichen Gedanken, Empfindungen und Beſtrebungen ſiegreich und in jedem Moment des Lebens gleich kräftig durchdrang. Nur eine ſolche höhere Perſönlichkeit, eine ſolche „Blüthe der Menſchheit" konnte das Bewußtſein der Chriſtenheit ſtiften. Thut dies nun Jeſus Chriſtus, ſo iſt derſelbe als der Erlöſer der Menſchheit anzuſehen und zu verehren, als das perſönlich gewordene Princip der göttlichen Wahrheit, Heiligung und Liebe, als das realiſirte, hiſtoriſch und damit verbindlich gewordene Urbild der Menſchheit. Und als ſolches war er wohl allen andern Menſchen gleich vermöge „der Selbigkeit der menſchlichen Natur" in ihm, aber eben ſo ſehr war er von Allen „unter-

ſchweben durch die ſtetige Kräftigkeit ſeines Gottesbewußtſeins, welche ein eigentliches Sein Gottes in ihm war."

So etwa conſtruirte Schleiermacher ſeine Chriſtologie. Aber ſogleich rückt nun Strauß auch gegen dieſes Gebäude mit ſeiner in tauſend Schlachten geübten kritiſchen Macht heran und ſucht es über den Haufen zu werfen. Zunächſt ſchon kann er den feſten, ſoliden Charakter gar nicht daran entdecken, den wohl Andere an dieſem Bau gerühmt haben. Im Gegentheil, „dem weitläuftigen alten Schloſſe" der kirchlichen Chriſtologie „mit ſeinen Verließen und Thürmen, ſeinen Sälen und Corridoren" gegenüber erſcheint ihm dies Gebäude als „ein neuer Pavillon im modernen Style gebaut, zwar elegant und wohnlich eingerichtet, aber nur mit dünnen Wänden und Böden" verſehen. — Wir wollen ſehen, wie Strauß das Fundament dieſes „neuen Kartenhäuschens," — ſo bezeichnet er es nämlich — zu Grunde richtet, und müſſen es ſodann ſeinem Schickſale zunächſt überlaſſen. Vielleicht ergeben ſich die Grundſteine dieſes Schleiermacherſchen Baues ſpäterhin einmal, ſei es auch erſt unter der Hand eines zukünftigen Meiſters, der den Sturz des modernen Syſtems erlebt hat, als brauchbare Materialien zu einer neuen, — der Wahrheit noch näher kommenden und ſo Glauben als philoſophiſches Denken gleich ſehr befriedigenden Chriſtologie. —

Alſo das Fundament: wie ſtellt ſich die Strauß'ſche Kritik dazu. — „Es iſt kein Wort davon wahr, ſagt Strauß, daß auch das moderne Ich durch die religiöſe Erfahrung, die es an ſich macht, genöthigt wäre, als letzten Grund der Möglichkeit dieſer Erfahrung einen unſündlichen, ſchlechthin vollkommnen Chriſtus zu poſtuliren. Dies müßte es nur dann, wenn es zuvor alles Gute und Wahre aus ſich hinaus verlegt, ſich mithin auf den altchriſtlichen Standpunkt zurück verſetzt hätte." Iſt ſich das moderne Ich in ſich ſelbſt des Göttlichen als ſeiner eignen, innern Subſtanz bewußt, wie Schleiermacher, wenn er nicht dem alten Dualismus wieder verfallen will, zugeſtehen muß: „ſo kann nicht nur das eine Subject auf das andre religiös förderlich wirken, ſondern aus dem Zuſammenwirken aller

Einzelnen kann und muß sogar nach psychologischen Gesetzen ein höherer Grad von religiöser Förderung hervorgehen, als die Einzelnen für sich in Stande gewesen wären, sie zu schaffen." *) Außerdem wird selbst, bemerkt Strauß, von Schleiermacher zugestanden, daß der von Christus ausgegangene religiöse Anstoß in jedem Gläubigen nur eine relative, keine absolute Wirkung habe: — für eine solche unvollkommne Wirkung genügt aber auch eine Causalität von nur relativer Trefflichkeit.

Mit diesen Argumentationen erklärt Strauß die Grundlage der Schleiermacherschen Christologie für aufgelöst. Er geht dann dazu über, noch die einzelnen von Schleiermacher gezogenen Hauptfolgerungen aus diesem Princip am Widerspruch mit sich selbst zu zersetzen. Sagt Schleiermacher, daß Christus als geschichtliches Einzelwesen zugleich urbildlich gewesen, daß in ihm das Urbildliche (die Idee) vollkommen geschichtlich geworden sei und daß umgekehrt jeder geschichtliche Moment das Urbildliche in sich getragen habe, so erinnert ihn Strauß, wie er doch an andern Orten selbst bekenne, daß wir „sonst beides immer auseinander halten, und als Verwirklichung einer Idee niemals ein Einzelnes für sich, sondern nur ergänzt durch alle anderen mit ihm unter derselben Idee befaßten Individuen, betrachten dürften." In dieser Weise wird dann eben so die Behauptung der Sündlosigkeit, die Ansicht von dem, in der Production der Person Christi zur Erscheinung gekommenen neuen Schöpfungsacte, u. s. w. widerlegt.

Aber schlimmer noch als Schleiermacher, fahren die neueren speculativen Christologen vor dieser Kritik, insbesondere Göschel. Die Lanzen, welche gegen diesen geschleudert werden, sind eingetaucht, bald in scharfen Sarkasmus, bald in spielenden Humor, und der gerechte Tadel geht an einigen Stellen sogar in herbe Erbitterung über. Die ganze Abhandlung über die speculative Christologie schließt mit den gezähnten Worten: „Nach allem diesen mag es vielleicht Unverstand sein, aber Eigendünkel ist es gewiß nicht, wenn ich schließlich die Über-

*) A. a. O. Bd. II. S. 289.

zeugung ausſpreche, daß, um die Chriſtologie über den Standpunkt meiner Schlußabhandlung zum Leben Jeſu hinauszuführen, noch das erſte verſtändige Wort vorzubringen iſt!" *)

Iſt nun zufolge dieſer Kritik auf jede ſpecifiſche Dignität der Perſon Chriſti zu verzichten, iſt Chriſtus nicht einmal mehr als primus inter pares anzuſehen, ſondern kann und muß die Menſchheit über ihn und das Princip ſeiner Stiftung — wir wollen ſpäterhin ſehen, ob mit Recht — hinausſchreiten, ſo bleibt dann freilich auch dem Werke Chriſti, ſeinem Thun und Leiden, ſeinem Gehorſam bis zum Tode „keine Art von weſentlicher Wichtigkeit im modernen Bewußtſein mehr übrig." Mit der Chriſtologie reducirt ſich dann zweitens ebenſo die chriſtliche Idee von der Erlöſung und Verſöhnung auf eine bloße, temporäre Meinung, die bibliſche und kirchliche Theorie erſcheint als ein Gewebe ſubjectiver, vom Wiederſchein der Wahrheit nur wenig berührter Vorſtellungen und insbeſondre die von Anſelmus geſchaffene, von den altproteſtantiſchen Kirchen recipirte Satisfactionstheorie iſt ein Neſt voll lauter Widerſprüche. Auf die genauere Darſtellung und Kritik der Lehre vom Geſchäfte Chriſti, von ſeinem leidenden und thuenden Gehorſam, von ſeinen Ämtern, u. ſ. w., wie ſie die Straußſche Glaubenslehre darbietet, laſſen wir uns nicht näher ein, und bemerken nur für theologiſche Leſer, daß die Anſelmiſche Theorie der Satisfaction auf ganz meiſterhafte Weiſe und doch in der größeſten Kürze dargeſtellt worden iſt. Die ganze Bearbeitung der Lehre vom Geſchäft Chriſti ſtellt ſich überhaupt als eine ſelbſtſtändige, durch eigene Studien geleitete, höchſt gelungene Reproduction des trefflichen Werkes von Baur: „die chriſtliche Lehre von der Verſöhnung," heraus.

Wir heben jetzt nur noch ein paar intereſſante und die Conſequenzen des modernen Princips in Bezug auf die Blüthenpunkte des chriſtlichen Glaubens und ſeiner Praxis frappant darlegende Parthien aus dem zweiten Abſchnitte des zweiten Theils heraus, um dann zum dritten und letzten Abſchnitte, zur Darſtellung und Kritik der kirchlichen Lehre von den letzten Dingen und der modernen Unſterblichkeits-

*) A. a. O. Bd. II. S. 240.

theorie hinüber zu eilen. Der zweite Abſchnitt handelt von der Vorſehung und dem Übel von der Sünde und Gnade, von der Rechtfertigung durch den Glauben, von der Kirche und den Gnadenmitteln. Die Eintheilung iſt ſchon im erſten Artikel beſprochen worden.

Zuerſt nun will ich hier die Anſicht Straußes über das Gebet in ein paar Worten mittheilen. Von einem im Gebete als lebendige Action geſetzten perſönlichen Wechſelverhältniſſe zwiſchen Gott und dem Menſchen kann natürlich auf pantheiſtiſchem Standpunkte nicht die Rede ſein. Es iſt das Gebet nichts weiter als eine Beſinnung des Menſchen auf ſich ſelbſt und auf die ewigen, unperſönlichen Ideen des Univerſums. Aber, heißt es, wenn wir auch den Wahlſpruch unſerer Alten: ora et labora, in dieſer Form uns nicht mehr aneignen können, ſo wäre es doch auf der andern Seite zu viel, wenn' wir uns von den Induſtriellen unſerer Tage durch die ſpitzfindige Bemerkung fangen ließen, daß in dem wohlverſtandenen labora das ora ſchon enthalten ſei: ſondern wie zwiſchen Aus- und Einathmen, Schlaf und Wachen das leibliche, ſo werden wir auch das geiſtige Leben, ſoll es anders geſund bleiben, theilen müſſen in die Zeiten der Arbeit, als des Ausſichherausgehens in die Mannigfaltigkeit und Begränztheit des Einzelnen, und in die der Contemplation, wo wir uns mit all der Unruhe und Hitze, die von der erſteren Sphäre her noch in uns iſt, mit allen unſern Bedürfniſſen und Wünſchen in die kühlende Tiefe des Einen Grundes aller Dinge verſetzen. *)

Die Kritik der Lehre von der Taufe ſchließt mit dem Reſultate, daß ſich an der Taufe das Gablerſche Wort „der Philoſoph könne die chriſtlichen Gebräuche von Herzen mitmachen," keineswegs bewähre. Es finde demnach hier eine Colliſion ſtatt, aus welcher ſich der Einzelne zwar noch leichter als aus andern ziehen könne, da er hier nicht ſowohl ſelbſt etwas mitzumachen, als nur zu geſtatten habe, daß mit einem Andern, ſeinem Kinde, etwas vorgenommen werde, was er mit Rückſicht auf die bürgerlichen und ſocialen Inconvenienzen, welche ſei-

*) A. a. O. Bd. II. S. 390.

nem Kinde daraus erwachsen dürften, zu verhindern sich nicht berechtigt glauben möge. Übrigens sei hier durch die liberalen Maaßregeln einiger Regierungen schon etwas gewonnen, so daß vielleicht die Staaten sich nach und nach an ungetaufte wie unbeschnittene Bürger, Beamte, Regenten gewöhnen dürften.*)

Das Abendmahl kann nach Strauß „der auf modernem Boden Stehende in der Gestalt, wie es jetzt noch gefeiert wird, nicht anerkennen und mitmachen, es sei denn, daß es, im Kantischen Sinne, zum Brudermahl der allgemeinen Humanität gereinigt und erweitert würde," was aber nicht nöthig sein soll, da wir, wie Strauß meint, ohne alle dergleichen Ceremonien auskommen können.**)

Die Kirche wird nach dieser Weltansicht überflüssig, wenn nämlich der Staat aufgehört hat, ein bloßes Rechtsinstitut zu sein, und wenn er die Institute für sittliche Bildung und Humanität in seinen eigenen Organismus aufgenommen haben wird. — Das Bestehen der Kirche neben dem Staate beruht nach Strauß auf einem falschen Dualismus. Das Leben in der Zeit und für die Zeit, heißt es, sei das Staatsleben, für die Ewigkeit aber das kirchliche. Beide als verschiedene genommen, und das Leben für die Ewigkeit als das wichtigere vorangestellt, würde eigentlich, wer für diese, mithin in der Kirche leben will, das Leben für die Zeit oder im Staate völlig meiden, d. h. in Klöster und Einsiedeleien sich zurückziehen müssen. „Wird daher im Großen zwar die Kirche neben dem Staate so lange fortbestehen, und daher auch von ihm geschützt und unterstützt werden müssen, bis der Staat alle jene Momente, welche über den bloßen Schutz der Personen und des Eigenthums hinaus im Begriffe des menschlichen Gemeindelebens liegen, in seinen Organismus aufgenommen hat, so ist doch der Einzelne ebensobald, als er in sich die Ineinsbildung des Religiösen mit dem Sittlichen vollzogen hat, innerlich von der Kirche frei, und es ist vom Staate besonders verkehrt, wenn er ihn dessenungeachtet noch (z. B. durch die Forderung, die Ehe kirchlich einsegnen zu lassen) in

*) A. a. O. Bd. 2. S. 557.

**) S. 601.

derſelben feſtzuhalten ſucht." *) Wir werden das Grundfalſche dieſer Anſicht, nach welcher die Kirche kein ſelbſtſtändiges Moment im Staatsorganismus mehr bilden ſoll, im dritten Abſchnitte darthun und bemerken hier nur noch, daß Strauß auch die Kunſt zur Zeugin von dem innerlichen Abhandengekommenſein des zur kirchlichen Erſcheinung ſich organiſirenden religiöſen Princips aufruft, da dieſe nämlich aus allem Verhältniſſe zur Kirche herausgetreten ſei. Große Weltmänner, aber nicht Apoſtel und Heilige, ſeien der Gegenſtand der gegenwärtigen Plaſtik. „Wenn Thorwaldſen ſein Schiller mißlingen konnte, ſo hat Dannecker's Chriſtus mißlingen müſſen." **) Die Malerei ſei, heißt es weiter, nur bedeutend und hoffnungsvoll, wo ſie modern ſei, wo ſie ihre Stoffe aus dem Leben, der Geſchichte, aus den Werken unſerer Dichter ſchöpfe. Nicht minder habe die Muſik aufgehört, auf dem kirchlichen Boden wahrhaft productiv zu ſein. Der Mendelsſohnſche Paulus ſtehe hinter denjenigen Arbeiten deſſelben Meiſters zurück, in welchen er ſich vom Geiſt der Zeit habe inſpiriren laſſen. Iſt Mozart, ſo lauten Strauß's Worte, ein geborner Heide in der Muſik, ſo iſt Beethoven ein Titane, und in ſeinem prometheiſchen Bewußtſein noch unendlich weiter als der einfache Heide von allem Chriſtlichen entfernt. Seine Symphonien ſind ebenſoviele Monologen des abſoluten Ich der modernen Welt. Im kühnen Verſuch, auf ſich ſelbſt zu ſtehen, verſinkt es in unendliche Wehmuth, die es in keckem Humor kühlt, um durch Zuſammenfaſſen aller ſeiner Kräfte endlich den ſchmerzlichen Sieg zu erringen. —

In eben der Weiſe wird von Strauß das negative Verhalten der Poeſie zur kirchlichen Subſtanz nachgewieſen. — Allein, daraus, daß die kirchliche Subſtanz in dieſer Zeitepoche nicht im Bewußtſein der Künſtler lebt, folgt noch nicht, daß ihr nicht neue Frühlinge bevorſtehen Der gegenwärtige Cyclus des Vorherrſchens materieller und überhaupt weltlicher Intereſſen wird auch einmal zu Ende gehen und überhaupt nur ein Durchgangspunkt ſein. Es gähren

*) A. a. O. Bd. II. S. 617. ff.

**) Daſ. S. 622.

auch schon höhere Elemente in der Zeit, die dem kirchlichen Leben und seiner neuen Entfaltung günstig sind und noch immer mehr werden. — Doch auf weitere Widerlegung können wir uns hier noch nicht einlassen und gehen über zur Mittheilung des Inhaltes, der sich im dritten Abschnitte der Strauß'schen Glaubenslehre findet. Dieser behandelt „die zeitliche Erscheinung des Göttlichen nach dem Momente der Zukunft, als gläubige Hoffnung," und hat mithin die Lehre von dem Leben nach dem Tode u. s. w. zum Gegenstande, und mit dieser Darlegung und Kritik der kirchlichen Lehre von den letzten Dingen und der modernen Unsterblichkeitstheorien kommt die christliche Glaubenslehre von Strauß zu ihrem Schlusse. Ich übergehe die nähere Kritik der christlichen Vorstellungen von der Auferstehung, vom dereinstigen Weltgerichte, von dem Untergange und der Erneuerung der Welt, von der ewigen Verdammniß und Seligkeit im kirchlichen Sinne, von Himmel und Hölle als besonderen Localitäten und von der Wiederbringung aller Dinge, indem das gegenwärtige, gemeinsame Bewußtsein, wenn es nicht ein orthodox oder pietistisch-forcirtes ist, dieselben theils schon als antiquirte gänzlich abgethan, theils aber gänzlich umgebildet hat. Auch das Auferstehungsdogma hat diese Umbildung erfahren. Zwar bringt die neuere theistische Speculation im Gegensatz zum Kantischen Rationalismus, der bei Festhaltung des Glaubens an persönliche Unsterblichkeit den Körper für eine Schranke und Fessel der Seele hält, welcher sich dieselbe dereinst gänzlich zu entledigen habe, auf Anerkennung der Leiblichkeit als des nothwendigen, realen Ausdrucks des Geistes als individueller Seele, und es soll daher die Seele auch nach dem Tode ihres disseitigen Leibes sich sofort aus ihrem eigenen, schöpferischen Innern heraus eine neue, der Erscheinung zugekehrte Realität geben, oder bestimmter, die Entwickelung des subjectiven Geistes soll darin bestehen, sich schon während des Ausbildungs- und Auflösungsprocesses der, dem Geiste mehr äußerlichen Leiblichkeit, einen immanenten, gleichsam ätherischen Organismus, der inniger vom Geiste durchdrungen sei, zu vermitteln. Allein, diese Ansicht ist grundverschieden von der kirchlichen, nach welcher

eben der materielle Leib, den wir jetzt tragen, mit allen seinen einzelnen Bestandtheilen und mit seinen, durch die Verwesung zerstreuten und verflüchtigten Potenzen am jüngsten Tage wieder hergestellt werden soll. Aber auch jene vergeistigte Gestalt selbst, welche die neueren Theorien dem Leibe zu vindiciren suchen, läßt sich nach Strauß's Meinung gar nicht denken. „Die Theorie von einem Ätherleibe, sagt er, steht auf äußerst schwachen Füßen, denn, wie schon anderwärts (in den Charakteristiken und Kritiken von Strauß) bemerkt worden, ob man jenen Nervengeist als beständiges Product oder als producirendes Princip der Nerven und des Organismus überhaupt denke, so kann er im ersteren Falle nicht länger producirt werden, d. h. existiren, als der Organismus besteht; im anderen Falle ist aber eben das, daß er den Leib zu produciren aufhört, d. h. daß dieser stirbt, ein Beweis, daß auch er zu Grunde gegangen ist." *)

Daß nun mit dem Dogma von der Auferstehung des Fleisches auch alle anderweitigen, damit in Verbindung stehenden Vorstellungen, wie die erwähnten von einem dereinstigen Weltgerichte und Weltende nach ihrer kirchlichen Fassung zu Grunde gegangen sind oder noch immer mehr ihrer Auflösung entgegengehen, das hat heut zu Tage für den Gebildeten nichts Erschreckendes mehr, denn er sieht in diesem Auflösungsprocesse mit dem Schwinden der alten materiellen Schlacken die wahre Idee der Unsterblichkeit nur desto reiner und gewisser aufgehen. Allein, da die modernen, mehr rationellen Theorien über Unsterblichkeit und ewiges Leben auch alles Gewicht auf persönliche, selbstbewußte Fortdauer legen, so muß Strauß von seinem pantheistischen Standpunkte herab sie eben so sehr, als die alt-kirchliche Vorstellungsweise negiren. Und gerade für diese Negation bietet er noch einmal zum Schlusse seiner kritischen Feldzüge die höchste, ihm zu Gebote stehende, dialektische Macht auf. Denn das Jenseits, sagt er am Ende seines Werkes, ist zwar in allen der Eine, in seiner Gestalt als Zukünftiges aber der letzte Feind, welchen die speculative Kritik zu bekämpfen und wo möglich zu überwinden hat. —

*) A. a. O. Bd. II. S. 668.

Somit werden der Reihe nach alle Arten der modernen Beweiſe für die Unſterblichkeit der Seele von Strauß der Prüfung unterworfen und darnach für nichtig und unmöglich erklärt. Das pantheiſtiſche Bewußtſein kann in dem Verlangen nach perſönlicher Fortdauer nur Egoismus und Geiſtloſigkeit finden. Es ſieht darin daſſelbe Außerſichkommen des Geiſtes, was als das Weſen des kirchlichen Standpunktes getadelt wurde, ein thörichtes Gebaren des Ich's, da es ja, „ſtatt ſeine Unendlichkeit friſch weg in ſich zu ergreifen, ihr lieber im endloſen Proceſſe nachläuft.

Vor zwei Jahren freilich mußte die Idee der perſönlichen Fortdauer nach dem Tode dieſen offenbaren Widerwillen in Strauß noch nicht erregt haben, denn in ſeinem Aufſatze über Vergängliches und Bleibendes im Chriſtenthume, bekennt er ſich noch zu dem Glauben an Unſterblichkeit mit völliger Entſchiedenheit. „Wie?" läßt er ſeine Widerſacher rufen, „alſo läugneſt du die Unſterblichkeit?" Und darauf iſt die Antwort: „O, ſtille mit den böswilligen Conſequenzen! Ich läugne ſie nicht: aber ich begründe ſie auf etwas ganz Anderes, als auf die Nothwendigkeit einer Vergeltung." Und bald darauf redet er von einer „Entwickelung," von einem „Fortſchritte im Guten und Böſen" der, „auch im künftigen Leben ſeinen Fortgang haben würde." *)

Aber was ſind nicht ſeit zwei Jahren für Wechſel im theoretiſchen Leben unſers Verfaſſers vorgegangen! Er iſt ſeitdem ganz zu Feuerbach, Richter, Blaſche, Daumer hinübergetreten, dieſe ſind ihm „die auf der richtigen Fährte begriffenen Denker," aus ihren Schriften entlehnt er die poſitiven Gründe gegen den Unſterblichkeitsglauben, nachdem die von Weiße, Göſchel und Fichte für die perſönliche Fortdauer beigebrachten Argumente unter ſeiner Hand ſich aufgelöſ't haben. — Zuerſt läßt Strauß die Hoffnung auf Wiederſehen in einer beſſern Welt nach dem Tode an innern Widerſprüchen zerplatzen. Dann geht die Kritik, nach einer kurzen Charakteriſtik des Eindrucks, den die Richterſche Schrift allgemein hervorrief, und nach Austheilung eines kleinen Seitenhiebes auf Roſenkranz, der durch Göſchel's Gegenſchriften be-

*) Strauß: Zwei friedliche Blätter. S. 65. ff.

kehrt, alsbald angefangen habe, über die in Rede ſtehende Sache irre zu reden, zum Angriffe auf die einzelnen Argumente für den Unſterblichkeitsglauben über. Als „Heerführer aller Unſterblichkeitsbeweiſe“ wird das aus der Idee einer dereinſtigen, nothwendigen Vergeltung poſtulirte Argument näher charakteriſirt und zu Schanden gemacht. Die Hauptwendung dieſes Beweiſes iſt bekanntlich, daß, wenn es keine Fortdauer nach dem Tode gäbe, die Tugend nicht zu dem ihr gebührenden Lohne, das Laſter nicht zu der verdienten Strafe kommen würde, da es im diſſeitigen Leben dem Guten ſo oft übel, dem Böſen ſo oft gut ergehe. Dies Poſtulat wird in Übereinſtimmung mit Spinoza und Richter von Strauß als das Product geiſtiger Unreife und Unmündigkeit bloß gelegt. Es iſt nach der Anſicht dieſer Männer das krankhafte Gewächs einer bloßen Coquetterie mit der Tugend. Denn, ſagen ſie, wer die Tugend wahrhaft liebt, der hat an ihr genug, der findet in ihr eine ſolche Fülle und Seligkeit, daß er immerhin von der Hoffnung eines Lebens nach dem Tode abſtrahiren kann und der Tugend doch freudig ſein Leben, ſein Glück und Alles zum Opfer darbringt. „Wer dagegen immer nur ſchafft,“ heißt es, „daß er ſelig werde, der handelt doch nur aus Egoismus. Denn iſt es auch ein jenſeitiger Zuſtand ſeines Ich's, für den er thätig iſt, ſo bleibt es doch immer ſein Ich, auf das er Alles bezieht.“ Alſo die Sittlichkeit ſoll nach Strauß nicht nur beſtehen können ohne den Glauben an Unſterblichkeit, ſondern dieſen Glauben geradezu verſchmähen, weil nur unreine Motive für ſie daraus erwachſen können.

Der nun folgende Beweis iſt der teleologiſche. Dieſer geht von dem Gedanken aus, daß jedes Weſen die in ihm liegende Anlage als den ihm von Gott geſetzten Zweck zu verwirklichen habe. Da nun die menſchliche Seele wegen der in ihr geſetzten Unendlichkeit von Anlagen in der Spanne dieſes zeitlichen Daſeins ihren Zweck nicht zu verwirklichen vermöge, ſo müſſe es für ſie noch ein ewiges Leben nach dem Tode geben, denn nur in einer ganzen Ewigkeit könne ſie ihr unendliches Weſen entfalten. Strauß macht gegen dies Argument die Erfahrung geltend, daß bei Individuen, wie z. B. bei Göthe, welche dem maximum des phyſiſchen Lebens nahe gekommen, auch die geiſtige

Anlage ſich erſchöpft gezeigt habe und außerdem erreiche auch manches Naturweſen, wie Thiere und Pflanzen ſeine höchſte Vollendung nicht, und man hätte demnach auch z. B. für die in einer Portion Caviar, die wir verſpeiſen, geſetzte Anlage zu Hunderten von Fiſchen ein Leben nach dem Tode zu poſtuliren. Sagt man dagegen, das bloße Naturindividuum ſei mit einer nur endlichen, der Menſch aber mit einer unendlichen Anlage ausgerüſtet, ſo verweiſt Strauß wieder auf das Beiſpiel Göthe's, deſſen Geiſt ſich mit achtzig Jahren ausgelebt habe. Beruft man ſich auf die Rückwirkung eines erſchöpften und gealterten Körpers auf den Geiſt, und folgert daraus, daß, getrennt von dieſem hemmenden Organe, der Geiſt einen neuen Aufſchwung gewinnen werde, ſo kann Strauß das nicht gelten laſſen, weil die Unabhängigkeit der Seele vom Leibe, die Möglichkeit, daß ſie auch ohne denſelben noch exiſtiren könne, erſt zu beweiſen iſt. Daß dies aber nicht bewieſen werden könne, daß vielmehr das geiſtige Leben nur in und mit dem leiblichen zu beſtehen vermöge, ſucht Strauß in der Beleuchtung des metaphyſiſchen Argumentes darzuthun, nachdem er zuvor erſt noch den Satz aufgeſtellt hat, daß kein Individuum, eben weil es Individuum ſei, mit einem Fond unendlicher Anlagen ausgerüſtet gedacht werden könne, denn „gerade in den Schranken der Anlage beſtehe ja die Individualität."

Der metaphyſiſche Beweis für die Unſterblichkeit der Seele ſchöpft ſeine Kraft aus dem Gedanken, daß die Seele gegenüber der Materie etwas ſchlechthin Einfaches und eben wegen dieſer Einfachheit ein unzerſtörbares, unauflösliches und unſterbliches Ding ſei. Nach der neuern Metaphyſik und Logik iſt nun aber das ſchlechthin Einfache etwas ganz Abſtractes, ein todtes Nichts. Nur das Concrete iſt das Lebendige, und dieſer von der Einfachheit hergenommene Beweis ſagt daher eigentlich, wie auch Göſchel bemerkt, die Seele könne nicht ſterben, weil ſie an ſich ſelbſt ſchon etwas Todtes ſei. Nach der modernen Speculation, wenigſtens nach Strauß's Auffaſſung derſelben, iſt die Seele als die Innerlichkeit, als die lebendige Idee des Leibes; dieſer aber als die Äußerlichkeit, als die mannigfaltige reale Darſtellung jener Idee zu beſtimmen. Stehen aber Beide in dieſer gegenſeitigen Bedingt-

heit zu einander, „so kann von einer Trennung beider, bei welcher doch die Seele bliebe, so wenig die Rede sein, als nach der Auflösung des Umkreises ein Mittelpunkt übrig bleibt.“ Die speculative Weltansicht der neueren Zeit begreift die Seele als eine Modification der absoluten Substanz. Indem nun die Substanz als das Unendliche sich in der individuellen Seele als Endliches setzt, so bestimmt sich diese als eine Negation des Unendlichen, der nur ihr Recht widerfährt, indem sie wieder negirt wird, und Strauß sagt daher ohne Übertreibung, daß nicht einzusehen sei, wie in dieser (Spinozisch-Hegel'schen) Weltansicht die Unsterblichkeit noch eine Stätte finden sollte. Nun hat gleichwohl Göschel mehrfach versucht, vom Standpunkt der Hegel'schen Philosophie eine solche Stätte zu entdecken; allein was von Göschel kommt, das ist unserm Verfasser schon im Voraus verdächtig, wie es denn neuerdings überhaupt Mode geworden zu sein scheint, die Freiheit seines philosophischen Standpunktes mittelst eines Lanzenritt's gegen Göschel zu documentiren. Göschels Hauptargument für die persönliche Fortdauer beruht auf dem Hegelschen Satze, daß die Subjectivität als die Macht und Wahrheit der Objectivität, als das übergreifende Princip zu fassen sei. Diese übergreifende Subjectivität sucht nun Göschel dem menschlichen Geist zu vindiciren. Er bemüht sich, in mehrfachen Wendungen darzuthun, wie es das Wesen des subjectiven Geistes sei, in der Objectivität, in alle dem, was dem Geiste als ein Anderes gegenübersteht, sich auf sich selbst zurück zu beziehen, und darin sein Fürsichsein siegreich zu bewähren, während die bloßen Naturindividuen mit in den Proceß des steten Anderswerdens hineingerissen und davon absorbirt würden. In der Natur, sagt er, sei das Anderswerden das Wesentliche; ihren allgemeinen Gattungen und Arten komme die Subjectivität nur als verschwindendes Moment zu. Nicht so in der Sphäre des selbstbewußten Geistes. Dieser trage die Gattung als seine eigene, aus seiner Freiheit reproducirte Bestimmtheit in sich, werde ihrer im Wissen mächtig und könne daher nicht von ihr resorbirt werden. Die Natursubstanz könne daher den menschlichen Geist in seiner Ichheit nicht zerstören, mithin bleibe nur übrig, daß Gott selbst ihn

vernichte, dies aber sei undenkbar, da Gott nothwendig, so fern er die absolute Subjectivität sei, das einzelne Subject als einen seinem Wesen entsprechenden, realen Gedanken affirmiren müsse. Mithin sei das menschliche Subject unsterblich.

Strauß setzt diesen Folgerungen die Bemerkung entgegen, daß nach der neueren Philosophie die übergreifende Subjectivität nur der absoluten Idee als solcher zukomme. Daraus folge aber für das einzelne Subject das Gegentheil von dem, was Göschel daraus folgere. Sei nämlich das absolute Wesen des Universums als die schlechthinnige, über jede einzelne Bestimmtheit und besondere Objectivität übergreifende Macht und Negativität zu fassen, so müßten auch seine Individuationen in den Subjecten der menschlichen Gattung ebenso wie in den Subjecten der Naturgattungen als fließende Momente gefaßt werden, und es würde Zeichen der Unmacht des Geistes sein, wenn er diese als fest gewordene Infarctus in sich bestehen lassen müßte.

Die Weiße'sche Theorie von zweierlei im Anfange von Gott geschaffenen Menschenraçen, von denen die eine nach Seele und Leib unsterblich, die andere sterblich gewesen, und aus deren Vermischungen (nach I. Mose VI, 1. ff.) das jetzige sterbliche aber der Unsterblichkeit unter Bedingung der Wiedergeburt aus dem Glauben fähige Geschlecht entstanden sei, wird mit Recht von Strauß als eine „leichtfertige Hypothese" lächerlich gemacht und der Widerlegung nicht gewürdigt. Dagegen werden nun noch zum Schluß ein paar positive Sätze für die Sterblichkeit der Seele aus Blasche's philosophischer Unsterblichkeitslehre beigebracht. Der eine geht davon aus, daß, weil die Seele einmal entstanden sei, sie nothwendig auch einmal untergehen müsse, ebenso, wie, was einmal aufhöre zu sein, nicht könne von Ewigkeit gewesen sein. Die andere stützt sich auf die Idee der steten Vollendetheit des Universums, die keine Vermehrung noch Verminderung der in ihr beschlossenen Anzahl von Individuen zulasse.

Nach diesem Allen ist der Schluß der Strauß'schen Kritik, daß das Schleiermacher'sche Wort: mitten in der Endlichkeit Eins zu werden mit dem Unendlichen und ewig zu sein in jedem Augenblicke,

Alles ſei, was die moderne Wiſſenſchaft über Unſterblichkeit zu ſagen wiſſe.

Daß die, nach ſolchen Reſultaten nothwendig gewordene Reſignation auf ewige Fortdauer auch in ganz gemüthlicher Weiſe zu Stande kommen könne, und für den ſinnigen Geiſt alle Herbigkeit verliere, dafür beruft ſich Strauß auf das Gedicht von Rückert, „die ſterbende Blume," in welcher die Hauptverſe ſo lauten: —

„Ja, es werden nach mir blüh'n
Andre, die mir ähnlich ſind;
Ewig iſt das ganze Grün,
Nur das Einz'le welkt geſchwind.

Aber, ſind ſie, was ich war,
Bin ich ſelber es nicht mehr;
Jetzt nur bin ich ganz und gar
Nicht zuvor und nicht nachher."

und der Schluß:

„Heil, o Frühling, deinem Schein!
Morgenluft, Heil deinem Weh'n!
Ohne Kummer ſchlaf' ich ein,
Ohne Hoffnung aufzuſteh'n."

Hiermit ſind wir mit der Darſtellung des Inhalts und des Verfahrens der Strauß'ſchen Kritik und Dogmatik im Einzelnen zu Ende. Die Beleuchtung des Princips im dritten Abſchnitte.

Dritter Abſchnitt.

Inhalt.

Die Idee der chriſtlichen Religion und das metaphyſiſche Princip der Strauß'ſchen Kritik der Dogmatik im Verhältniſſe zur Idee des Abſoluten.

Übergang aus dem zweiten zum dritten Abſchnitte vermittelſt einer Reflexion auf die Berechtigung der Kritik gegenüber den zeitlich beſtimmten Auffaſſungsweiſen der chriſtlichen Religion.

I. Entwickelung der Idee der chriſtlichen Religion. — Der Begriff der Religion im Allgemeinen.

A. Die hiſtoriſchen Vorausſetzungen der chriſtlichen Religion.

a) Die Religion in ihrer Unmittelbarkeit als Naturreligion.

b) Die Religion in ihrer Differenz und Geſtaltung zu großen welthiſtoriſchen Gegenſätzen.

α) Das einſeitige Hervortreten des objectiven Gottesbewußtſeins im Hebräismus.

β) Das einſeitige Hervortreten des ſubjectiven Selbſt- und Weltbewußtſeins im Hellenismus.

γ) Die negative Auflöſung dieſer Gegenſätze von innen durch den Skepticismus und von außen durch die abſtracte Weltherrſchaft des Römerthums.

c) Die Religion in dem Moment ihrer Verwirklichung als abſoluter Religion. Jeſus Chriſtus. Die abſolute Dignität der Perſon Chriſti im religiöſen Gebiete ein Poſtulat ſowohl des hiſtoriſchen als metaphyſiſchen Standpunktes.

B. Das Chriſtenthum nach ſeiner Grundidee als poſitive und

absolute Überwindung des Hebräismus und Hellenismus. Die absolute Versöhnung aller Seiten in der Idee der christlichen Religion.

C. Das Christenthum im Processe seiner Entwickelung innerhalb des Weltbewußtseins der historischen Völker.

a) Die Reaction des jüdischen Moments und die dualistische Form des Christenthums im Mittelalter.

b) Die Reaction des durch die Reformation emancipirten subjectiven Denkens. Die neuere Philosophie und der Pantheismus.

α) Der abstract ideale Pantheismus. Spinoza.

β) Der abstract materielle Pantheismus. Die Sensualisten.

γ) Vermittelungen der Extreme. Das Absolute als Proceß. Fichte. Schelling. Hegel.

c) Der Conflict des dualistischen und pantheistischen Princips. Aussicht in eine höhere Vermittelung der Zukunft.

II. Das metaphysische Grundprincip der Strauß'schen Kritik. — Das Absolute bei Strauß als Proceß bestimmt. Relative Berechtigung dieser Auffassungsweise. Widerlegung ihrer Einseitigkeit:

A. Aus dem Widerspruche, der in der Kategorie des Processes noch enthalten ist.

B. Aus der Unmöglichkeit, aus dieser Auffassung des Absoluten die stufenmäßige Entwickelung der Natur und das geistige Wesen der Menschheit zu begreifen.

C. Aus der Consequenz des logisch-metaphysischen Princips. Nothwendigkeit einer Revision und Rectification der Hegel'schen Logik.

III. Das höhere metaphysische Princip. Die Idee des Universums als ewig-zeitliche Dialektik dreier Sphären. Widerlegung einzelner Hauptconsequenzen der Einseitigkeit des modern pantheistischen Princips.

A. Die Sphäre der Gottheit und ihr dialektisches Verhältniß zur Natur.

B. Die Sphäre der Natur und ihr dialektisches Verhältniß zur Gottheit.

C. Die Sphäre der Menschheit in ihrer Selbstvermittelung und in ihrem gedoppelten Verhältnisse zu Gottheit und Natur. Erstes Entstehen des menschlichen Geschlechtes. Der psychologische Begriff der Ichheit. Gottesbewußtsein und Weltbewußtsein. Der Staat und die Kirche. Die Idee der Unsterblichkeit.

Indem wir uns nunmehr nach Darstellung der wichtigsten Parthien der Strauß'schen Kritik des christlichen Glaubens einer nähern Beleuchtung und Prüfung des Princips und der, dieser Kritik zu Grunde liegenden metaphysischen Idee zuwenden, können wir, ungeachtet der unerschütterlichen Überzeugung von der Unwahrheit der letzten philosophischen Voraussetzung bei Strauß und ungeachtet der Gewißheit von dem Siege, den auch über diesen Angriff die Idee der christlichen Religion im Bewußtsein der Menschheit früher oder später feiern wird, nicht umhin, dem Strauß'schen Werke hinsichtlich vieler einzelner Punkte ein bedeutendes Verdienst um Förderung der Erkenntniß der Wahrheit zuzuerkennen. Nicht als ob wir damit nur sagen wollten, daß auch an diesem negativen Versuche gegen das Christenthum sich der alte Erfahrungssatz bestätigen müsse, daß dasselbe durch den schärfsten und kräftigsten Widerspruch immer am meisten gewinnt, sondern wir meinen, daß schon unmittelbar, abgesehen noch von dem Anstoß, den die christliche Wahrheit durch dieses Werk für eine neue energische Bethätigung im Denken der Forscher erhalten hat — daß schon unmittelbar durch manche Negationen selbst dem innersten Wesen der christlichen Religion durch diese in Rede stehende Kritik gedient sei. Was ließe sich auch anders erwarten von einer Kritik, die wie die Strauß'sche, von dem tiefsten, sittlichen Ernst durchdrungen und von einem offenbaren Streben nach Erkenntniß der Wahrheit geleitet ist? — Oder ist das etwa nichts Wünschenswerthes und ein großer Segen, daß das Fahrzeug des Glaubens von manchem unnützen Ballaste erleichtert worden ist, der es hemmte in seinem leichten Zuge zum Gestade der freien

Innerlichkeit, von wo es auszog in das bunte Gewühl der Völkergeschichte und wohin es ewig zurückzukehren strebt, um das Menschliche im Göttlichen zu läutern und zu verklären? Ist das nicht selbst schon der Anfang zum Erstarken in der Wahrheit und Freiheit, wenn die Kritik mit ihrem Sturm und Ungewitter den Horizont des Gedankens lichtet, eine Menge schädlicher und Beklemmung erregender Dünste von unserm Herzen nimmt und die ewigen Räume des Lichts von dem Gewölk reinigt, das aus dem Moder abgelebter Gestalten der früheren, jetzt überwundenen Bewußtseinsstufen aufstieg? — Die christliche Religion hat mit den eingefleischten Vorurtheilen, Irrthümern und praktischen Einseitigkeiten aller Nationen, bei denen sie einzog, zu kämpfen gehabt. Zuerst schon der zähe Judaismus, dessen Hülle sie mit Schöpferkraft durchbrach, wie stemmte er sich gegen ihr universalistisches, freies Princip selbst noch in den meisten Aposteln und was erregte er einem Paulus für unsägliche Arbeit und Noth! Sodann weiter, der bald in leeren Abstractionen sich verflüchtigende, bald im crassesten Sensualismus sich verknöchernde Sinn der abgestorbenen Völkerschaften Griechenlands und Roms, wie war er geschäftig, sein zähes alter ego auch im Geist der christlichen Wahrheit wiederzufinden, zu spiegeln und zu befestigen! Ja, regte sich denn nicht selbst der alte Geist der Sophistik noch in den besten Kirchenvätern? Ist es denn nicht „erwiesen und ausgemacht, daß die ältesten und angesehensten derselben einen Betrug, der in guter Absicht geschieht, für keinen Betrug gehalten und diese nämliche Denkungsart den Aposteln beizulegen, sich kein Bedenken gemacht haben?“ *) Und nun vollends die alten Germanen, suchten sie denn nicht auch die reinsten und zartesten Ideen des Christenthums in das Interesse ihrer Rohheit und Sinnlichkeit hinüber zu beugen? Welche Reflexe, welche dunkle Gestalten mußte das in die menschliche Sphäre des Wesens der christlichen Religion, in den Umkreis der subjectiv religiösen Vorstellungen, in die Seele des Cultus und der Praxis zurückwerfen! Und es könnte noch zweifelhaft sein, daß die schärfste Kritik der christlichen Idee nur heilsam werden kann? — Ja, sie ist

*) Vergl. Lessings sämmtliche Schriften. Berlin 6r Bd. S. 157.

es immer gewesen, und der Protestantismus hat daher die Kritik als ein nothwendiges Moment seines Wesens anerkannt und in sich aufgenommen, und die am tiefsten von der Religion durchdrungenen Geister haben die Kritik immer am wenigsten verschmäht. Ich erinnere an Luther, an Schleiermacher. Es war die Tiefe und Innerlichkeit ihres Glaubens und ihrer Frömmigkeit, aus der heraus sich diese Männer gedrungen fühlten, gegen das mehr Äußerliche, Traditionelle der Religion und des Dogma's, sich negativ und kritisch zu verhalten. Worin sie nicht eine mehr oder weniger directe Beziehung auf den innern, idealen Christus und dessen Offenbarung im Geist und Gemüth des Menschen wiedererkannten, das galt ihnen für einen abgestorbenen Zweig am blühenden Himmelsbaume der Religion, das schnitten sie fröhlichen Muthes hinweg, der Zuversicht voll, daß es der innern Kraft des Stammes nie an neuen Sprossen der höher strebenden Krone mangeln werde. In dieser Lust des Wachsens und Strebens negirte Luther den Pabst und alle Heiligen, negirte Schleiermacher den Teufel und die guten wie die bösen Engel. Wie frei sich schon der große Reformator gegen den Buchstaben der Bibel verhalten konnte, das ist bekannt aus seinem kühnen Urtheil über die Epistel Jacobi, die er eine strohherne Epistel achtete, weil sie nicht Christum und die Rechtfertigung aus dem Glauben tractire. Schleiermacher aber war so kühn in der Neutestamentlichen Kritik, so unerbittlich z. B. gegen den ersten Timotheus-Brief, daß allein schon deßhalb die meisten Orthodoxen zweifeln: ob er habe selig werden können.

Also willkommen sei uns die Kritik! In der wahren Religion, die eine That Gottes und der Menschheit zugleich ist, repräsentirt sie am bestimmtesten den menschlichen Factor, die denkende Erhebung des subjectiven Geistes über die äußere zeitliche und vergängliche Form der Religion hinaus in ihre ewige Substanz. Sie kann in dieser Negation des Äußerlichen der Religion stehen bleiben und so in der mehr negativen, inhaltsleeren Freiheit des Geistes verkümmern — aber die Negation ist doch schon an sich ein Streben zu der wahrhaften und vermittelten Position. — Also willkommen sei uns auch die negative

Kritik, wie sie ein Product ernster Wahrheitsliebe ist. — Ob sie beim Hinweghauen der trocknen Äste auch manche junge Knospe verletzen mag: — Der Christbaum wird darum nicht verdorren! Und so wissen wir es denn auch dem Verfasser des „Leben Jesu" aus voller Seele Dank, daß er unser Bewußtsein von Scenen der biblischen Geschichte befreit hat, in denen wir das Bild des göttlich-humanen Menschensohnes nicht wieder erkennen konnten, wie z. B. in den Erzählungen von der Verfluchung des Feigenbaum's, von der Ersäufung der Heerde Säue durch Austreibung der Dämonen, von dem Schauwunder der Verwandlung des Wassers in Wein auf der Hochzeit zu Kana u. s. w.

Aber noch mehr haben wir uns dessen zu freuen, daß Strauß uns den Weg gebahnt, auf welchem wir, wie Weiße *) so trefflich gezeigt hat, auch solche Traditionen, die als bloße, kahle Facta kein innerliches Interesse oder wohl gar etwas Abstoßendes für uns haben, für die Idee der ewigen Wahrheit ausbeuten können, indem wir sie als Hüllen und Sinnbilder geistiger Erfahrungen der ersten Gemeinde, als sinnig christliche Mythen begreifen. Und in dieser Beziehung hat auch die Bauer'sche Kritik ihr Verdienst, obgleich sie die Sache in's äußerste Extrem getrieben hat. Aber wie einseitig auch diese kritische Richtung zunächst sich zuspitzen mag, ist es denn nicht ein Glück, daß durch sie der unnützen oder gar schädlichen und zu Selbsttäuschung und Selbstbelügung führenden Quälereien einer unfreien, vom Dogma befangenen, gegen den Geist der neuern Bildung einseitig und abstract reagirenden Interpretation ein Ende gemacht, oder daß doch wenigstens Miß-

*) Vgl. Weiße, die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet. Erster Bd. S. 160 ff. „Die geschichtliche Offenbarung Gottes in dem Evangelium," heißt es bei Weiße zum Schluß der Betrachtung über die Sagen von der Kindheit des Herrn, „verliert von ihrem heiligen Inhalte nicht das mindeste, wenn ein Theil dieses Inhalts, statt als unmittelbare Thatsache solcher Art zu gelten, in welcher sich die Gottheit mehr spielend als ernst, gleichsam mit ihrem eigenen erhabensten Werke ein paradoxes, halb poetisches, halb aber doch auch trocken prosaisches Spiel treibend erweise, — wenn ein Theil dieses Inhaltes statt dessen vielmehr als das geniale geistvolle Werk erkannt wird, in welches der Menschenkreis, an den die göttliche Offenbarung des Christenthums zuerst gerichtet war, ein productives, schöpferisches Bewußtsein von dem in seine Mitte herabgestiegenen Gottesgeiste und von der Weise seines Wirkens hineinlegte. Solches Bewußtsein ist es, welches in der heiligen Sage seinen schönsten Ausdruck gefunden hat." Und so sind die christlichen Mythen ihrer Substanz, ihrem idealen Gehalte nach auch aus dem Geist der absoluten Wahrheit des Christenthums geflossen.

trauen gegen ein solches; die volle Erkenntniß der Wahrheit hemmendes Verfahren erregt ist? — Zu welchen Plattheiten, zu welchem Gedresche leeren Strohes ist es mit der rationalistischen Theologie gekommen, seitdem sie anfing, zur Basis des christlichen Glaubens und der objectiven Religion solche geistlose, physikalische, medicinische Facta und scurrile Histörchen zu machen, wie sie uns in den „natürlichen" Erklärungen der Bibel dargeboten werden, zufolge welchen der Inhalt der Geschichte des Sündenfalles z. B. eine Vergiftung der ersten Menschen durch schädliche Pflanzen, die historische Grundlage von der Erzählung über die Engelerscheinungen bei der Geburt Christi eine Menge Irrlichter oder Thranlampen, von der Auferstehung Christi ein durch Kräuterduft herbeigeführtes Erwachen aus tiefer Ohnmacht, von der Verklärung ein Donnerwetter und von der Hochzeit zu Kana ein trivialer deutscher Spaß sein sollte? Zu welcher Verschraubung oder Heuchelei des modernen wissenschaftlichen Bewußtseins hatte es schon geführt und mußte es noch mehr führen, wenn die Supernaturalisten und Pietisten ungestört fortfahren durften, die gewissesten und ausgemachtesten Resultate der neuern Forschungen in Logik und Metaphysik, in Physiologie und Physik, in Astronomie und Geologie u. s. w., in Philosophie der Religion und des Staats gewaltsam oder verschmitzt nach dem Interesse des Buchstabens der Bibel oder verschollener Theorien zu deuteln, zu drehen, zu corrumpiren! Ob der Rationalismus den Inhalt der Bibel mehr durch die physikalischen, medicinischen und Plausibilitätskategorien seines ordinären Weltbewußtseins verwässerte, oder ob der Supernaturalismus dem Buchstaben zu Gefallen das Licht der modernen Wissenschaft untern Scheffel stellte — es liegt dieselbe Zwiespältigkeit und Unwahrheit des Bewußtseins beiden Richtungen zu Grunde, und die Folgen sind auf der einen wie auf der andern Seite gleich große Verkehrtheiten.

Hat es sich nicht tausendfach bestätigt, wie Lessing auch hier wieder Recht hatte, als er in seinem fünften Anti-Goeze im heiligen Zorn ausrief: wer fähig sei, eine Schriftstelle, und wir setzen hinzu, ein Axiom der Wissenschaft, wider besser Wissen und Ge-

wiſſen zu verdrehen, der ſei zu allem Andern fähig; der könne falſch Zeugniß ablegen, könne Schriften unterſchieben, könne Thatſachen erdichten, könne zur Beſtätigung derſelben jedes Mittel für erlaubt halten. — *)

Und allen dieſen Quälereien und Gefahren wird die Nachwirkung von der Strauß'ſchen Kritik des Leben Jeſu allmählig ein gründliches Ende machen. Es iſt jetzt mehr als jemals das Bedürfniß entſtanden, ſich mit ganzer Seele auf das Unvergängliche und Bleibende in den heiligen Büchern der Chriſtenheit zu richten, auf das, was ſich als ein unmittelbarer Ausfluß der göttlichen Wahrheit und Offenbarung in ihnen bewährt, was die innere, unendliche Größe und Einzigkeit des Geiſtes Chriſti ſonnenklar und unwiderſprechlich manifeſtirt, das andere aber, was nicht directe Beziehung auf das Reich Gottes und ſeine Wahrheit und Gerechtigkeit hat, als ein Endliches, Zeitliches, Zufälliges und durch ſich ſelbſt Fallendes fallen zu laſſen.

Und wenn dieſe Herbeiführung einer höhern, ſubſtanziellern Interpretation, die das Weſen vom Schein unterſcheidet, eine Nachwirkung vor Allem der Strauß'ſchen Evangelienkritik iſt, ſo erwarb ſich nun die Strauß'ſche Kritik der Dogmatik kein geringeres Verdienſt. Hat jenes erſte Werk den Hauptanſtoß zur Befreiung der Idee des Chriſtenthums oder des göttlichen Selbſtbewußtſeins Chriſti von der theilweiſe noch unangemeſſenen Form gegeben, in der die erſte, vielfach vom jüdiſchen Standpunkte beherrſchte Gemeinde es reflectirte, ſo führt das zweite Werk dieſe Kritik und Befreiung fort durch alle chriſtlichen Jahrhunderte bis auf die Gegenwart hinab und löſ't der Reihe nach jede beſtimmte Geſtalt und Bewußtſeinsform, die der Univerſalität des chriſtlichen Geiſtes eine Schranke ſetzt, auf. Und das iſt eine wahrhaft proteſtantiſche That, die ihre innere Nothwendigkeit und Berechtigung in derjenigen Seite der chriſtlichen Religion hat, welche unmittelbar mit der Entwickelung und Selbſtvermittelung des Weltbewußtſeins des menſchlichen Geiſtes verflochten iſt und daher mit dieſem

*) Leſſing a. a. O. S. 158.

mannigfache Stufen durchläuft und particuläre, einseitige Richtungen einschlägt.

Es wird zweckmäßig sein, dies Verhältniß der Entwickelung des Selbstbewußtseins zur Idee der christlichen Religion und die Rückwirkung dieser Entwickelung auf die Formbestimmtheit des christlichen Gottesbewußtseins hier erst näher auseinander zu setzen, um uns sogleich darüber zu verständigen, wie der Inhalt der christlichen Religion der absolute sein kann, obgleich das christliche Selbstbewußtsein unaufhörlich eine Stufe seines Daseins nach der andern negirt und überschreitet. Denn faßt man die Sache einseitig und nach dem ersten Augenschein, so kann die Meinung entstehen, als ob die Bestimmung der Absolutheit und die Bestimmung der allmähligen Entwickelung in der christlichen Religion unvereinbar wären, so daß man entweder die eine oder die andere zu negiren hätte. Und eben diese Meinung ist es, durch die sich auch Strauß zu Einseitigkeiten in seiner an sich wohlberechtigten Kritik hat hinreißen lassen.

Wir müssen aber behufs einer principiellen Erfassung und Begründung dieses Verhältnisses auf den ewigen Begriff und die Idee der Religion zurückgehen, um dieselbe in ihrem innersten Wesen und nach ihren nothwendigen historischen Voraussetzungen zu begreifen. Das innere Wesen und die Idee der christlichen Religion ist aber das Bewußtsein und Gefühl der Einheit und Versöhntheit Gottes und des Menschen im Geist. Diese Einheit selbst als eine lebendige, gegenseitige, durch den Unterschied vermittelte ist die eigentliche Substanz, ist der Geist der Religion selbst, und sie ist ein Product und Resultat sowohl des menschlichen als auch des göttlichen Geistes in deren gegenseitiger Vermittelung. Denn die Religion ist, wie sich späterhin, wenn wir das Verhältniß Gottes und der Menschheit zu einander werden begriffen haben, mit Nothwendigkeit ergeben wird, ein Wissen und rein geistiges Agiren der Gottheit, kraft dessen sich der göttliche Geist sein ewiges, allgemeines Wesen nach seinen besondern idealen Momenten und Ideen in dem individuellen Wissen, Wollen und Handeln des Menschen zur bestimmten, begränzten Gegenständlichkeit und Anschauung

bringt; ſie iſt aber eben ſo ſehr ein ſich empfindendes Wiſſen und Wollen des Menſchen, das, in ſeiner Zerſplitterung und Zerſtreuung der Welt des Raum's und der Zeit, der endlichen, particulären Intereſſen überhaupt, aus der ſubſtanziellen und energiſchen Idee der Gottheit die Macht der Erhebung über die Schranken und Widerſprüche des endlichen Daſeins gewinnt, und ſeine einzelnen, natürlichen Handlungen zu religiös-ſittlichen Thaten und Bethätigungen der abſoluten Wahrheit und Liebe verklärt. Die Religion iſt alſo ein Produkt zweier Factoren, ſie iſt göttliches und menſchliches Thun in gegenſeitig vermittelter und concreter Einheit. Die Einheit des göttlichen und menſchlichen Geiſtes in der Religion iſt durch den Unterſchied Beider von einander vermittelt. Nur ſo iſt ſie eine lebendige, freie, eine ſelbſtbewußte Einheit, während die unmittelbare Einheit des Menſchen mit Gott die Selbſtſtändigkeit und Freiheit des Menſchen ausſchließen würde. Gottheit und Menſchheit ſind wohl unmittelbar eins, inſofern ſie Bethätigungen und Explicationen Eines und deſſelben Weſens ſind. Denn es iſt, wie wir ſpäter noch näher begreifen werden, die Eine und Selbe Subſtanz des Univerſums, die ſich in Gott als reine, ewig ſich ſelbſt gleiche Geiſtigkeit und unendliche Subjectivität, die ſich in der Menſchheit als durch Raum und Zeit und die ganze ſinnliche Natur beſtimmte und zu unterſchiedenen Individualitäten auseinandergegangene Geiſtigkeit und Subjectivität verhält. Allein, Gottheit und Menſchheit ſind auch eben ſo nothwendig von einander unterſchieden durch ihre verſchiedene Formbeſtimmtheit, und dadurch ſchließt ſich die unmittelbare, nur an ſich ſeiende Einheit zur vermittelten und in ſich reflectirten Einheit auf. Der göttliche Geiſt als der ſchlechthin allgemeine Geiſt conſtituirt in ſich eine andere Subjectivität als der Geiſt der Menſchheit, der ſich zu beſondern, individuellen Ichen particulariſirt. Der Menſch entwickelt ſich erſt allmählig in Raum und Zeit zum beſtimmten Selbſtbewußtſein, und iſt und bleibt ſtets irgendwie durch die ſinnliche Natur determinirt. Der göttliche Geiſt aber iſt naturfrei, entwickelt ſich nicht erſt aus einer ihm vorhergehenden materiellen Baſis, wird nicht erſt zum Selbſtbewußtſein, ſondern

iſt ſchlechthin abſolutes Wiſſen und Wollen, das ſich ſelbſt in ſeiner Allgemeinheit weiß und will. Mithin verhalten ſich Menſchheit und Gottheit in ihrer ſubſtanziellen Einheit zugleich ſubjectiv als andere, von ſich gegenſeitig unterſchiedene Weſen zu einander. Das einheitliche Verhältniß beider in der Religion iſt alſo durch den Unterſchied vermittelt. Da nun die Menſchheit im Großen und Allgemeinen, wie das einzelne Ich im Beſondern, mit ihrem individuellen Daſein und Fürſichſein in der Natur anhebt und zunächſt überwiegend in das Naturgefühl verſenkt iſt, ſo geſchieht es, daß durch das Vorherrſchen der Naturſeite im Menſchen, worin ſich die Ichheit zunächſt ergreift, der Unterſchied von Gott in der Menſchheit zum ſubjectiven Gegenſatze zu Gott, d. h. zur Sünde fortgeht. In der Sünde als ſolcher iſt ſomit die Religion bis auf einen gewiſſen Punkt negirt. Allein, dieſer Gegenſatz des menſchlichen Geiſtes zu Gott in der Sünde iſt kein abſoluter, ſondern ein flüſſiger, und die Sünde iſt daher nur Durchgangspunkt für die Menſchheit.

Göttlicher und menſchlicher Geiſt ſind der Subſtanz nach Eins. Es können daher beide niemals von einander ablaſſen, ſondern ſie ſind durch ihre Natur genöthigt, ſich gegenſeitig aufeinander zu beziehen, ſich miteinander zu vermitteln und zu verſöhnen. Und in dieſer Vermittelung nun iſt es, daß die ewige Idee der Religion in den Proceß der Zeit eintritt, ſich als erſcheinende Wirklichkeit ſetzt und als hiſtoriſche Geſtaltung und Entwickelung der Religion erſcheint.

Es liegt aber im Weſen der Sache begründet, und iſt daher eine innere Nothwendigkeit, daß die Idee der Religion im Anfange ihrer hiſtoriſchen Erſcheinung ſich erſt ganz abſtract und in unmittelbar natürlicher Weiſe in der Menſchheit verwirklichte. Denn das menſchliche Selbſtbewußtſein, was den einen Factor der Religion conſtituirt, war im Beginne der Geſchichte nothwendig mit ſeinem Denken, Wollen und Anſchauen noch ganz und gar in das dunkle Gebiet des Naturlebens verſenkt und konnte zunächſt nur als Naturgefühl in ſich reflectiren. Die Religion war mithin auf der unterſten Stufe ihrer hiſtoriſchen Verwirklichung Naturreligion. In ihr iſt, wie die Ethno-

graphie Aſiens, Africa's u. ſ. w., noch gegenwärtig an einzelnen Völkerſchaften zeigt, das Selbſtbewußtſein ſeines idealen Gehaltes noch nicht mächtig, hat ſich noch nicht als Selbſtbewußtſein und freie Perſönlichkeit erfaßt und zur Anſchauung gebracht, iſt noch unmittelbar in ſich verſenkt und verloren, und daher den dunkeln Naturgewalten, in denen es das Ideale nur in trüber Dämmergeſtalt erblickt, mehr paſſiv hingegeben.

Nun iſt aber die innere Idee der Religion eine lebendig geiſtige Macht, die von ihrem göttlichen Pole aus, der im Wiſſen und Wollen des abſoluten Geiſtes als ewiger Logos wurzelt, unaufhörlich in Bewegung geſetzt und zur durchgreifenden Bethätigung und Offenbarung in den einzelnen menſchlichen Ichen, Familien und Völkergeiſtern angeregt wird. Somit waltet und entwickelt ſich im menſchlichen Selbſtbewußtſein der Zug der Ahnung und Liebe zum Göttlichen immer tiefer und beſtimmter und reagirt in den einzelnen Geiſtern ſo lange bald krampfhaft ſchmerzlich, bald weiſſagend und poetiſch gegen die ſinnlichen und theilweiſe gräuelvollen Naturgewalten, bis er hie und da in einzelnen Individuen und Völkern ſiegreich durchbricht und das Selbſtbewußtſein in ſich ſo erweitert und vertieft, daß es anfangen kann, ſich in ſeiner Innerlichkeit und Idealität zu objectiviren und gegenſtändlich zu werden.

Jeder geiſtige Fortſchritt der Menſchheit bekommt ſo meiſtens von der Religion ſeinen erſten Anſtoß; daß er ſich aber thatſächlich realiſirt und einen merklichen Ruck in der Weltgeſchichte verurſacht, hängt auch von äußern günſtigen Bedingungen mit ab, von vortheilhaften hiſtoriſchen Conſtellationen, klimatiſchen und anderweitigen günſtigen Verhältniſſen. Somit erhebt ſich der Geiſt und das Selbſtbewußtſein der Menſchheit in den am meiſten von Geſchichte und Natur zugleich begünſtigten Völkern mittelſt einzelner hervorragenden Individuen nach und nach aus der dumpfen Verſenkung in's Naturleben zur Stufe der ſelbſtbewußten Freiheit, blickt freudig hinein in die Schätze ſeiner innern Welt und unterſcheidet ſein ideales, menſchliches Weſen als Selbſtzweck von der Natur und ihren mehr abſtractern oder mehr lebens-

vollern Mächten als bloßen Mitteln der Humanität. Dies ist der große Moment in der Weltgeschichte, wo sich die Sphinx der Natur von ihrem Felsen stürzt und der Mensch sich als Mensch erfaßt.

In seiner selbstbewußten und innerlich objectivirten Idealität erfaßt sich das menschliche Ich aber seinem Begriffe zufolge als gedoppelte Insichreflexion. Sein inneres geistiges Wesen ist nämlich beides zugleich, ein Manifestiren und Sichobjectiviren der Subjectivität des göttlichen Geistes im Menschen und ein Denken und Sichobjectiviren der Subjectivität des Menschen in der Idee Gottes. In der ersten Rücksicht fühlt sich der Mensch in seiner Innerlichkeit genöthigt, sich mit seinem Denken, Wollen und innern Schauen auf die Gottheit als ein vom Ich unterschiedenes Wesen zu beziehen, das über die Schranke des menschlichen Bewußtseins noch unendlich hinausragt, und erklärlich wird dieses innere Gezwungensein des Menschen nur aus der wirklichen Selbstunterscheidung des göttlichen Wesens vom menschlichen Wesen. In der zweiten Rücksicht bezieht sich der Mensch im Act der Selbstobjectivirung seines idealen Wesens überwiegend auf sich selbst zurück und setzt und bestimmt den objectivirten, geistigen Gehalt seiner Innerlichkeit als seine eigene, ihm immanente ewige Idee, als den intimsten Genius seines eigenen Wissens und Wollens, seiner menschlichen Wahrheit und Sittlichkeit.

Im vollendeten und realisirten Begriffe der Religion durchdringen sich diese beiden Actionen gleichmäßig, und die Entwickelung des religiösen Lebens in der Menschheit treibt unaufhaltsam auf diese Durchdringung hin, weil in ihr göttliches und menschliches Wesen erst wahrhaft mit einander versöhnt sind und die Idee der Religion zu ihrer Befriedigung und zu absoluter Verwirklichung gelangt. Da aber beide Actionen des religiösen Selbstbewußtseins als entgegengesetzte auch entgegengesetzte Richtungen des menschlichen Geistes einschließen, so muß in der successiven Entwickelung derselben die eine jedesmal auf Kosten der andern zunächst in den Hintergrund treten, damit beide nicht in ihrem Indifferenzpunkte beharren. Wo demnach die erste Richtung sich entwickelt und zu ihrem Rechte strebt, da wird die zweite zunächst als

untergeordnetes Moment gesetzt und umgekehrt geschieht dasselbe der ersten, wo die zweite Richtung sich entfaltet.

Bringt sich demnach der Geist der Menschheit in irgend einem Volke, das durch äußere Verhältnisse dazu am geeignetsten ist, die mehr objective Action ihrer Innerlichkeit, die als ein unmittelbarer Reflex der Selbstobjectivirung Gottes im Menschen über die Ichheit hinausstrebt und auf die Selbstständigkeit und Überweltlichkeit des absoluten Geistes zurück geht, zum speciellen Bewußtsein und Gefühl und vertieft sich der Geist nun in die Anschauung dieser seiner objectiv göttlichen Sphäre, so wird er nothwendig in dem bestimmten Volksgeiste, wo diese Gestaltung des Bewußtseins sich vollzieht, die mehr individuelle Richtung auf seine Ichheit und subjective Freiheit vernachlässigen: das Ich wird sein Wesen, seine Wahrheit, seine sittliche Idee überwiegend im Moment der göttlichen Transcendenz zu erfassen suchen, und das göttliche Wesen selbst kommt ihm somit vorherrschend als Negation des Endlichen und der Welt überhaupt, als übermenschliche Jenseitigkeit und Erhabenheit zum Bewußtsein.

Diese Richtung des religiösen Selbstbewußtseins auf der Stufe seines Bruchs mit dem bloßen Naturgefühl hat sich besonders im Oriente geltend gemacht, weil der Mensch sich hier schon durch die ganze Pracht und Erhabenheit der Natur zur Bewunderung der reinen Unendlichkeit hingerissen und über sich selbst hinausgerückt fühlt. Er ist in dieser reichen Natur Asiens nicht so sehr auf sich selbst, seine eigene Arbeit und Sinnigkeit angewiesen, weil ihm von selbst ein freundliches Dasein entgegenkommt. Daher die Neigung zur abstracteren Contemplation, zum stummen Sichverlieren im Meer des Unbegränzten. Auf den niedern Religionsstufen ist es das Leben der Natur mit seinem geheimnißvollen Brüten, worin der Orientale sein individuelles Selbst versenkt. Wenn der Geist sich aber über diese Naturbefangenheit erhoben hat, so kann er sich nicht mehr an diese untergeordneten Mächte, die in ihrer Endlichkeit erkannt worden sind, aufgeben. Und der Äther, in welchem er sich über sich selbst emporschwingt, ist somit der Geist selbst, aber der Geist in seiner unbedingten Allgemeinheit und Unend-

lichkeit, der Geiſt, wie er jenſeits des individuellen Selbſtbewußtſeins in ſich ſelbſt reflectirt und ſich als die abſolute Macht, Weisheit und Wahrheit in allem Endlichen und Individuellen nur zu ſich ſelbſt verhält; ſo daß alſo auch das menſchliche Daſein und Weſen dieſer abſoluten Subſtanz gegenüber nur als Mittel ihrer Verherrlichung gewußt und als vergänglicher Schmuck zum Preiſe des Einen und Einzigen verwandt wird. —

Es iſt der Hebraismus, der in der Bildungs- und Entwickelungsgeſchichte des religiöſen Selbſtbewußtſeins dieſes Bewußtſein und Gefühl der Übermenſchlichkeit und Erhabenheit Gottes herausgerungen hat. Ihm iſt Jehova bekannt geworden als der Allerhöchſte, den aller Himmel Himmel nicht faſſen, als der einzige, wahre Gott, der ſeine Ehre keinem Andern läßt. Dieſer Erhabne ſchaut die Erde an, ſo bebet ſie, er rühret die Berge an, ſo rauchen ſie. Er verbirgt ſein Angeſicht, ſo erſchrecken die Lebendigen, er nimmt ihren Odem hinweg, ſo vergehen ſie. Vor ihm ſind ſelbſt die Engel nicht rein und der Menſch iſt eine verwelkende Blume. Und Himmel und Erde vergehen, aber Jehovah's Wort bleibt ewiglich. Was iſt alſo der Menſch, daß du ſein gedenkeſt, und des Menſchen Sohn, daß du ſeiner dich annimmſt? — Eine endliche Kreatur iſt der Menſch, ein Wurm im Staube gegenüber dem Ewigen und Erhabenen, und dem Herrn allein gebühret das Liebſte und Beſte. Wenn Gott redet, ſo muß der Menſch verſtummen und dem Unendlichen gegenüber hat der Sohn des Staubes keine Berechtigung. —

So ſehen wir im Hebraismus wohl die Idee der reinen Unendlichkeit ſiegreich aufgehen, aber die Knospe der freien Humanität bleibt noch verſchloſſen. Der Menſch ſteht im abſoluten Abhängigkeitsverhältniß zu Gott dem Herrn, darum wird auch der Staat nicht frei gelaſſen von der Religion und die freie Wiſſenſchaft und Kunſt kommt nicht empor.

Im Occidente dagegen fühlt der Menſch gegenüber einer dürftigern Natur ſich mehr auf ſich ſelbſt verwieſen, auf ſeiner eigenen Hände Arbeit, auf ſeines endlichen Verſtandes Sinnen und Reflectiren, auf ſeines Weltbewußtſein's Bilden und Schaffen. Gelangt er alſo im Lauf der Entwickelung ſeines Selbſtbewußtſeins hier auf den Punkt, ſich der

Natur gegenüber als subjective Geistigkeit und Selbstzweck zu erfassen so wird er beim Einblick in seine Innerlichkeit zu derjenigen Seite seines allgemeinen, göttlich-menschlichen Wesens sich besonders hingezogen fühlen, in der das Ich sich direct auf sich zurückbeziehen, in der es sich mehr unmittelbar als Selbstzweck ergreifen und genießen kann. Und so wird dem religiösen Selbstbewußtsein der Factor der reinen Göttlichkeit an der ihm immanenten Idee der Gottmenschheit in den Hintergrund treten vor dem Factor der Menschlichkeit, d. i. es wird das religiöse Princip in sich überwiegend im Moment seiner Weltimmanenz und in der Bestimmtheit der menschlichen Subjectivität objectiviren. Zwar kann das Ich auch hier nicht umhin, das religiöse Princip von seinem (des Ich's) eigenen, unmittelbaren Wesen zu unterscheiden, weil es nothwendig auch einen über das Ich hinausragenden Zug der reinen Objectivität an diesem Princip gewahren muß. Und darum verehrt es auch eine, vom menschlichen Ich *unterschiedene, göttliche Macht* und huldigt in Demuth heiligen Gesetzen.

Waltend in Höh'n, doch in des Äther's
Himmlischem Raum erzeugt allein vom Vater
Olympos sie stammen nicht
Aus menschlich vergänglichem
Geblüt, noch wird sie
Jemals Vergessen schläfernd umfangen.
Mächtig wirkt ein Gott durch sie, nimmerdar alternd *)

Aber dies Moment der reinen Idealität und in sich reflectirten Einheit und Selbstständigkeit der religiösen Wesenheit wird in der subjectiven Anschauung überflügelt vom Moment der Besonderheit, von der individuellen, menschlichen Bestimmtheit. Die göttliche Welt zersplittert sich somit vor dem anschauenden Bewußtsein in eine unbestimmte Menge besonderer Individualitäten, in viele einzelne göttliche Subjecte, deren vorzüglichstes Pathos das Interesse an den menschlichen, an den nationellen und familiellen Angelegenheiten ist. Indem aber in dieser Weise die Sphäre des Göttlichen ihre eigene absolute Centralität und Selbstständigkeit für die Anschauung verliert, so lagert sich auch über

*) Sophokles. König Oedipus. V. 863 ff.

dieſe begränzten ſchönen Geſtalten der Auflöſungsproceß des unvermeidlichen Geſchicks, und der Menſch fühlt ſich ſo auf dieſem religiöſen Standpunkte endlich ohne Gott in der Welt. Und dieſe Geſtalt des religiöſen Selbſtbewußtſeins hat ſich am conſequenteſten im Hellenismus realiſirt. In ihm ſehen wir die Idee des rein Göttlichen allmählig in den Hintergrund treten vor der Idee der menſchlichen Freiheit und Schönheit.

Hellenismus und Hebraismus verhalten ſich demnach als die beiden entgegengeſetzten Extreme, die das religiöſe Selbſtbewußtſein im Proceſſe ſeiner Entwickelung und ſucceſſiven Erhebung zur wahren, concreten Idee der Religion durchzukämpfen hatte. Wegen ihrer Einſeitigkeit und Abſtraction von einander iſt der Fortgang ihrer Entwickelung zugleich der Proceß ihrer endlichen Auflöſung, und dieſe ſelbſt, wie ſie im Negativen ſtehen bleibt, iſt das Römerthum; wie ſie zur unendlichen Affirmation im abſoluten Principe der Religion fortgeht, iſt das Chriſtenthum.

Im Hebraismus fühlt ſich der Menſch erhoben zur Anſchauung der Einheit und Unendlichkeit Gottes. Dieſe Erhebung iſt aber in Bezug auf den menſchlichen Geiſt ſelbſt erſt ein negatives Verhalten zu ſich in der Gottheit. Das Göttliche iſt die Vernichtung des Menſchlichen, der Menſch verſchwindet ſich in Gott, hat Gott noch nicht als die tiefſte Beſtätigung und Verklärung ſeines menſchlichen Weſens erkannt und er hofft daher auf dieſem Standpunkte auch noch auf kein wahrhaft ewiges Leben, auf keine Fortdauer der geiſtigen Perſönlichkeit nach dem Tode des Leibes. Wegen dieſer Hoffnungsloſigkeit für das Jenſeits, wegen dieſer vorherrſchenden Negativität in Gott ſucht ſich der Menſch deſto mehr durch das Diſſeits zu entſchädigen, und dient ſeinem Jehova ſomit im letzten Grunde nur für den Zweck, daß es ihm ſelber wohl gehe, daß er lange lebe auf Erden, und das Land Kanaan, wo Milch und Honig fleußt, in ungetrübter Freude bewohne. Aber er muß erfahren, daß das Glück der Beſten, ungeachtet ihrer Frömmigkeit und Gottesfurcht, nicht beſtändig iſt. So bricht allmählig der Scepticismus in die Subſtanz der unmittelbaren Glaubenszuverſicht herein. Die erſten

Spuren deſſelben finden ſich ſchon im Hiob, obgleich er hier noch in ſtummer Reſignation überwunden oder vielmehr gewaltſam unterdrückt wird; im Kohelet macht er ſich ſchon mehr Luft und fördert das furchtbare Reſultat zu Tage, daß Alles eitel unter der Sonne, daß mit dem Tode Alles aus ſei. Das Volk, in die Gefangenſchaft geführt und nachher nie oder nur momentan wieder zu politiſcher Selbſtſtändigkeit gelangend, fühlt ſich im Diſſeits und in der Gegenwart immer mehr elend und von Gott verlaſſen. Eine tiefe Wehmuth bricht in die Gemüther der edelſten Gottesverehrer herein; ſehnſüchtig wendet ſich die Erinnerung an die ſchönen Tage der Vergangenheit und David's Thron blinkt magiſch im ſchwindenden Abendroth. Da wird in langer, ſchmerzlicher Umarmung von Sehnſucht und Erinnerung das ächte Kind des Himmels, die Hoffnung empfangen und geboren. Das Bewußtſein rückt ſein überweltliches Weſen ſich eine Stufe näher und verlegt es aus dem abſtracten Jenſeits der göttlichen Welt in das beſtimmtere Jenſeits der Gegenwart, nämlich in die Zeit einer ſchönern Zukunft. — Es entſtehen die meſſianiſchen Weiſſagungen, an denen auch der Glaube an Unſterblichkeit einen beſtimmten Haltpunkt gewinnt. Die Zuverſicht ſteht feſt, daß einſt ein Tag erſcheine, wo Jehova ſich ſeinem Volk und durch ſein Volk dem ganzen Erdkreiſe näher offenbaren werde; der Hebraismus weiſ't prophetiſch über ſich hinaus zu der letzten und höchſten Verwirklichung der Idee der Religion.

Und eben ſo, nur vom entgegengeſetzten Standpunkte aus, geſchieht es im Hellenismus. Der edle Grieche fühlt ſich rings von Göttern umgeben; die Götter leben für ihn, kämpfen für ihn; das Selbſtbewußtſein ſchaut in den olympiſchen ſchönen Geſtalten ſein eigenes, idealiſirtes Weſen. Der Hinblick auf die Götter führt den Menſchen hier, im Gegenſatz zu der Selbſtentfremdung auf dem jüdiſchen Standpunkte, nur immer tiefer in ſich ſelbſt ein. Die Humanität und menſchliche Schönheit an Leib und Seele wird der höchſte Zweck, dem er huldigt. Die objective Exiſtenz der Götter erſcheint allmählig als überflüſſig, die Philoſophie tritt an die Stelle der Religion, das Orakel dient den Staatszwecken. Aus der Verwirrung und Negativität der Sophiſtik entfaltet

ſich die poſitiv freie Subjectivität des Sokrates und vindicirt die Subſtanz des Wahren und Guten der eignen Innerlichkeit, dem eigenen Genius des Menſchen. In Platon und Ariſtoteles vertieft ſich das Ich bis in ſeine letzten metaphyſiſchen Gründe. Aber je mehr die endliche Subjectivität nun ihr eigenes, immanentes Weſen als practiſchen Zweck zu realiſiren und ſich ſelber zum Genuß zu bringen ſucht, entweder in der abſtracten Form des reinern Denkens, der innern Apathie und Ataravie des Stoicismus, oder in der concreteren Form der Empfindung, der mehr ſinnlichen Harmonie der Affecte, Triebe, Neigungen und phyſiſchen Zuſtände, wie im Epikuräismus, deſto entſchiedener muß das Ich erfahren, daß doch noch ein unbekanntes Etwas, eine unerfaßbare objective Macht und Weſenheit über den Umkreis der menſchlichen Subjectivität hinausragt. Und dies iſt die dunkle Macht des Geſchicks, die reine Unendlichkeit, die der Empfindung und dem Begriff entflieht. An dieſer Erfahrung nährt ſich der Scepticismus, in welchem der griechiſche Geiſt an ſich ſelber irre wird und an der Gewißheit und Wahrheit ſeines innern Weſens verzweifelt.

Hebraismus und Hellenismus, dieſe beiden ſchönſten und erhabenſten Mächte der vorchriſtlichen Welt, haben ſich ſo im Proceß ihrer eigenen Entwickelung durch ſich ſelbſt innerlich aufgezehrt und vermochten daher auch dem Andrange feindlicher Kräfte von außen, aus einem andern Volksgeiſte, auf die Länge nicht zu widerſtehen. Das Römerthum iſt zuletzt mit ſeinem zerſetzenden Verſtande und mit ſeinem practiſchen Weltterrorismus über beide hergerathen und hat ihnen den Tod gebracht. Die römiſche Weltherrſchaft riß die Völker mit ihren Penaten aus dem heimathlichen Boden, zerſtörte ihr nationelles Gepräge, ſammelte alle Götter in Einem Pantheon und verhielt ſich indifferent zu den beſtimmten Religionen, duldete ſie alle neben einander und brachte ſie dadurch in negative Wechſelwirkung, daß ſie ſich gegenſeitig aufreiben und annihiliren mußten.

Die römiſche Religion ward immer entſchiedener nur der Glaube an die Macht der ewigen Roma, an die abſtracte Macht des Staats, der Fortuna, der Glaube an die abſtracte Zweckmäßigkeit. Cäſar läug-

nete im Senat die Götter. Aber eine abſtracte Macht der Geſetzmäßigkeit, die des eigentlich religiöſen Grundes und der Subſtanz der unendlichen Liebe entbehrt, treibt keine gemüthliche Wurzeln im allgemeinen Bewußtſein und iſt daher der menſchlichen Willkür und Gewalt preisgegeben. Dieſe Gewalt wird von den Imperatoren geübt; ſie reißen jene abſtracte Macht an ſich und ſetzen ſich als ihren Mittelpunkt, und ſo wird der Wille und die Willkür eines beſondern menſchlichen Subjects das Geſetz und die Nothwendigkeit der ſittlichen Welt.

Unter dieſer Willkür und Negation ihrer Volksthümlichkeiten haben die Völker gezittert und ſind von dem Gefühle des unendlichen Schmerzes ergriffen worden, daß ihnen der letzte feſte Angelpunkt ihres Glaubens und ihrer Liebe, das Theuerſte und Innigſte, woran ſie mit ganzer Seele hingen, erſchüttert und entriſſen wurde. Die Götter und Menſchen konnten nicht rathen, nicht helfen; die erſcheinende Wirklichkeit der ewigen Ideale in den Geſtalten der Kunſt war in Trümmer verſunken. Die Völker haben ſo in der Größe ihrer Noth nach allen Mitteln gegriffen, in denen ſie einen neuen religiöſen Anhaltspunkt zu finden meinten, ſie haben ſich an Seher und Propheten, an Poeten und Philoſophen, an Zauberer und orientaliſche Prieſter gewandt, aber eine jede ſchnell auftauchende Form ihres religiöſen Bewußtſeins ſank ebenſo ſchnell wieder in den Hades des Zweifels hinab. Höchſter Unglaube und höchſter Aberglaube, abſtractes Denken und ſinnliche Genußſucht, durchzogen von flüchtigen Strahlen einer tiefern Sehnſucht und Ahnung, haben ſich wechſelſeitig bekämpft und zerſtört, und durch dieſen Kampf iſt das allgemeine Bewußtſein zerriſſen und in den tiefſten Schmerz verſenkt worden. Aber dieſe unerhörte geiſtige Noth hat wie ein Feuerbrand die ſtarre Nationalität der Völker zerſchmolzen und hat ſie empfänglich gemacht für ein allgemeineres, für ein univerſelles religiöſes Princip. Durch den Hellenismus ward die einſeitige Abſtraction des Hebraismus negirt, wie ſich dies z. B. in der beſonders von Philo repräſentirten Richtung des Judaismus in Ägypten, näher in Alexandrien, herausſtellt. Umgekehrt influenzirte auch der Judaismus auf den Hellenismus, und ein Prozeß davon war der

jüdiſche Proſelytismus unter den Heiden. Der Hellenismus hat das jüdiſch religiöſe Selbſtbewußtſein hingeleitet auf die Anerkennung der innenweltlichen Seite des göttlichen Weſens, und eine Folge davon war die allmählige Ausbildung der Theorie vom Logos, die nachher im Evangelium Johannes eine ſo bedeutende Rolle ſpielt. Der Hebraismus auf der andern Seite hat die Tendenz der Buße und Reue, der ſchmerzlichen Selbſtvertiefung in den heidniſchen Völkern angeregt und bildet in dieſer Beziehung auch ſpäter in der chriſtlichen Religion noch ein entſchieden wichtiges Moment. Die Völker ſind ſo in ſich gegangen, und tiefe Sehnſucht nach der Offenbarung eines noch unbekannten Gottes iſt in der Welt erwacht. Und indem nun der römiſche Geiſt wie ein Fatum über die Nationen hereinbrach und ſie des nationellen Mittelpunktes beraubte und durch dies Schickſal zugleich die volksthümlichen Schranken zerſchlug, innerhalb welcher die Völker ſich ausſchließend gegen einander verhielten, ſo wurde das Weltbewußtſein der Menſchheit von dem Äußern in das Innere getrieben, und begann in dieſer ahnungsvollen Tiefe zu ringen und zu hoffen mit einer Inbrunſt, wie noch niemals. Und dieſer allgemeine Drang der Welt nach einer höchſten Offenbarung mußte die abſolute und ewig lebendige Idee der Religion anregen und beſtimmen, ſich aus ihrem tiefſten göttlichen Centrum heraus zu bethätigen und ihren innerſten Grund zu enthüllen. Und ſo hat ſie in ihrem gottmenſchlichen Triebe geſucht und geſchaffen, ein menſchliches Herz zu gewinnen, was groß und tief und empfänglich wäre, den innerſten Geiſt der Religion allſeitig und ungetrübt in ſich zu ſpiegeln und zu durchleben. Und dies tiefſte menſchliche Gemüth iſt ihr entgegengekommen unter dem ſehnſüchtigſten Volke, was ſchon ſeit Jahrhunderten prophetiſch in die Zukunft gerichtet war. Und indem die productive Kraft der Natur in der menſchlichen Gattung mit der geiſtigen Action des göttlichen Weſens in einem werdenden Individuum ſich auf das Tiefſte durchdrang, und indem dies werdende Ich zugleich vom erſten Beginn ſeines Selbſtbewußtſeins ſich mit abſoluter Entſchiedenheit der ihm innerlich entgegenkommenden Offenbarung und ſittlich-religiöſen Aufgabe durch freien Entſchluß zuwandte,

so ist aus diesem höchsten Zusammentreffen aller natürlichen, menschlichen und göttlichen Factoren die vollendetste Persönlichkeit hervorgegangen, in der die Idee der Religion ihre absolute Verwirklichung gewann, und das ist Jesus Christus, der Weltheiland.

Jesus Christus offenbarte mit der absolutesten Selbstgewißheit durch Wort und That dies unendliche Gefühl und Wissen, daß Gottheit und Menschheit im Wesen Eins sind und daß diese an sich seiende Einheit auch im Selbstbewußtsein des Menschen den weltlichen Gegensatz in sich aufzuheben und zur concreten Versöhnung mit der Idee Gottes zu bringen vermag. Er stellte in sich den wahren Menschen dar, wie er mit absoluter Klarheit und Selbstgewißheit die Idee der Wahrheit, Heiligkeit und Liebe, die sich in Gott als schlechthin ideale Subjectivität zusammenfaßt, auch in den sinnlichen Trieben, Begierden, Affecten, Neigungen zur reinsten Verwirklichung bringt, wie er das ewige Gesetz des Gewissens mit der Naturbestimmtheit des Gemüths zur Harmonie der sittlichen Freiheit vermittelt. Diese Aufgabe der Menschheit hat Jesus Christus gelöst und in ihm ist so das Ideal der Menschheit zur Wirklichkeit gebracht. Er wußte sich absolut mit Gott eins, und beurkundete und bewahrheitete dies Selbstbewußtsein durch die ungetrübteste Sittlichkeit, durch ein fröhlich heiliges Leben, durch ein Leben, in welchem hoher Gottesernst und heitere Humanität, unendlicher Gehorsam gegen die sittlich-religiöse Idee und freie Selbstbestimmung ungezwungen in einander hinüberspielten. So reflectirt die erste christliche Gemeinde sein Bild in den Evangelien. Sie kann es nicht geschaffen haben, denn das Entstehen der Gemeinde war durch das vorausgehende Bild ihres Herrn bedingt; aber wie viele Züge wird sie im Medium ihres noch jüdisch-bestimmten Bewußtseins abgeschwächt haben! —

Indem nun der Heiland der Welt aus seinem Gottesbewußtsein heraus die Menschenkinder, die ihn selten verstanden und noch öfter lau aufnahmen, die blind um ihn eiferten oder ihn grimmig haßten, mit der allgemeinsten und intimsten Liebe umfing, mit solcher Liebe, der Tod und Haß keine Gränzen waren, so manifestirte er insbesondere

durch seinen Tod der Liebe das göttliche Wesen in sich als diese unendliche Geistigkeit, die den Menschen auch in seiner Eitelkeit und Sünde nicht von sich stößt, die sich vielmehr des Sünders erbarmt, die keine absolute Schranke an der Individualität und der daraus resultirenden Einseitigkeit des menschlichen Ich hat und sich somit aus ihrem innersten Grunde als unendliche Liebe verhält. Christus hat also thatsächlich und auf allgemein verständliche und fühlbare Weise die Idee und Gewißheit der göttlichen Gnade gegen Sünde und Schuld der Menschen in die Welt nicht hinein gepredigt, sondern hinein gelebt und gestiftet, und mit dieser Gewißheit, die der Glaube der Welt wurde, ist die Idee der Religion in ihrer höchsten Gestalt, nämlich als absolute Religion, verwirklicht.

Daß eine solche religiös vollendete Persönlichkeit auftrat, die in religiöser Beziehung das höchst Mögliche leistete, ist ein Postulat wie des historischen, so auch des speculativen Bewußtseins und Gewissens. Ein Postulat des historischen Gewissens ist es; denn die unendliche Glaubenszuversicht, mit welcher die ersten Anhänger des christlichen Princips in die Welt zogen, ist, wenn man sie nur vorurtheilsfrei betrachtet, von der Art, daß sie nur auf die höchsten sittlichen Erfahrungen, auf klare und durchgreifende Überzeugung von der persönlichen Verwirklichung des reinsten, sittlichen Ideals und der höchsten Liebe gebaut sein konnte. Die ächt historische Gestalt des Apostel Paulus — diese großartige, weltumgestaltende Persönlichkeit, die einen der höchsten, wo nicht gar selbst den höchsten Glanzpunkt der Weltgeschichte bezeichnet, bleibt nach ihrem innersten Wesen und nach ihrer ganzen Entwickelung ein unerklärliches Räthsel, ein Widerspruch gegen die Geschichte und alle vernünftigen Grundsätze und psychologischen Gesetze, wenn wir nicht annehmen, daß der Apostel, der das christliche Princip schon vorfand und als geschichtlich gewordene Person Christi anschaute, eine objective, durch die bestimmtesten geschichtlichen Spuren, und durch die im Geist der Gemeinde fortgehenden realen Offenbarungen bestätigte Anschauung von Christus selbst empfangen hatte. Subjective Visionen und Extasen, denen keine objective Bethätigung

und innere Offenbarung von Seiten des geistig fortexistirenden Christus entsprach, harmoniren nicht mit dem klaren Bewußtsein des Apostels. Will man die Möglichkeit einer objectiven Manifestation Christi nach dem Tode seines Leibes läugnen, so muß man auch die Fortdauer des individuellen Geistes nach dem Tode läugnen. Ein solches Läugnen widerspricht, wie wir späterhin noch näher betrachten werden, der metaphysischen Idee der Menschheit und dem innersten Bewußtsein des Menschen von sich. Nimmt man aber die Fortdauer des menschlichen Selbstbewußtseins nach dem Tode an, so muß man diesem Selbstbewußtsein auch eine innere Betheiligung an den geistigen und weltgeschichtlichen Angelegenheiten der Menschheit vindiciren, und der Stifter der absoluten Religion, der sein religiöses Selbstbewußtsein zum Mittelpunkt des Glaubens der Seinigen gemacht hatte, wird nothwendig in geistiger Beziehung zu den Seinen nach seinem Tode geblieben sein.

Und diese geistige Beziehung konnte und mußte sich, wenn sie der adäquate Ausdruck der Wahrheit selbst war, auch real bethätigen. — Ein Paulus lebt der sichersten Überzeugung, den Herrn geistig geschaut zu haben.

Die Traditionen der Evangelien über die Auferstehung Christi, die Bekehrung, die Wirksamkeit des Apostel Paulus — der weltüberwindende Glaube der Kirche — alles das wird nur begreiflich unter Voraussetzung einer fortdauernden objectiven Einwirkung Christi auf seine Gemeinde. Es ist ein Postulat des historischen Gewissens, daß Christi Persönlichkeit die absolute Verwirklichung der Idee der Religion war, und daß diese religiös-vollendete Persönlichkeit auch nach dem leiblichen Tode mit der noch unbefestigten Gemeinde in nächster Beziehung blieb.

Ebenso ist es ein Postulat der speculativen Idee der Menschheit, daß es in der Sphäre der Religion einen höchsten Coincidenzpunkt des göttlichen und menschlichen Wesens gebe, und daß dieser sich irgendwo in der Weltgeschichte realisire.

Es ist allerdings richtig, daß die volle Wahrheit des menschlichen

Weſens nur im unendlichen Proceſſe der Weltgeſchichte allſeitig vom begreifenden Denken errungen und in eine entſprechende practiſche Wirklichkeit ausgeprägt werden kann. Doch können wir dieſem Grundſatze durchaus nicht diejenige Ausdehnung zugeſtehen, die ihm die deutſchen Jahrbücher auf allen ihren Blättern vindiciren möchten, wenn ſie ſo unaufhörlich behaupten, daß die ewige Wahrheit ſich überhaupt nicht und nach keiner Seite hin einen genügenden und in einer beſtimmten Sphäre für alle Zeiten gültigen Ausdruck zu geben vermöge. Denn dieſe Anſicht hat ihre Richtigkeit nur für gewiſſe Gebiete des geiſtigen Lebens. Nach der Seite ihres Daſeins nämlich, welche, wie das Leben der Völker im Staat, in der Kunſtproduction, in der verſtändigen Reflexion, noch überwiegend an die Naturbeſtimmtheit des Geiſtes gebunden iſt, ſofern dieſe Richtungen des Geiſtes unter dem directen Einfluſſe nationeller, climatiſcher, culturhiſtoriſcher und anderer Verhältniſſe ſtehen, nach dieſer Naturſeite ihres Daſeins iſt die Menſchheit eine beſchränkte, iſt dem Proceſſe einer endloſen Entwickelung hingegeben, und ein jedes Ich, das in dieſen unruhvollen Drang mehr oder weniger mit hineingeriſſen wird, vermag das Wahre, Gute und Schöne nur einſeitig zu verwirklichen.

Anders verhält es ſich aber mit der rein geiſtigen Seite der Menſchheit, mit jener abſoluten Innerlichkeit ihres höhern Ahnens und Anſchauens, kraft welcher ſie, wie in der Sphäre der Religion, unmittelbar dem geiſtigen Centrum des Univerſums, nämlich der lebendigen und durch ſich ſelbſt ſich bethätigenden Idee der Gottheit zugekehrt iſt. Es giebt einen ſolchen directen Zuſammenhang des menſchlichen und göttlichen Weſens und es giebt ein urſprüngliches Organ für dieſen Zuſammenhang, mittelſt deſſen derſelbe unmittelbar erfühlt und erlebt werden kann. Dies iſt das unverwüſtliche myſtiſche Element in der Menſchheit, ohne welches Religion nicht gedacht werden und von welchem ſich kein Volk, keine Perſönlichkeit abſolut emancipiren kann. Die tiefſten Geiſter aller Zeiten haben dies beſtimmt ausgeſprochen und es folgt auch mit Nothwendigkeit aus einer wiſſenſchaftlichen Auffaſſung der Idee des Univerſums, mag auch das He-

gel'ſche Syſtem für dies Element noch keinen zureichenden Ort anzuberaumen wiſſen. — Wie es nun Perſönlichkeiten gibt, die in jener weltlichen, der Natur zugekehrten Seite des Lebens auf ſchöpferiſche und in ihrer beſtimmten Gattung auf unübertreffliche Weiſe wirkſam ſind, nämlich die Künſtler und die Genies überhaupt, ſo giebt es auch ſolche Geiſter, die mit ganzer Lebensenergie dieſer abſoluten Innerlichkeit ſich zuwenden. Solche Genien aber, die als die wahren Prieſter der Menſchheit ſich ganz dem Ewigen weihen, werden auch ganz von dem Ewigen durchdrungen und die Idee der religiöſen Wahrheit giebt ſich ohne Rückhalt an ſie hin, wie ſchon Platon ſagt, daß Gott nicht neidiſch ſei. Es kommt nur darauf an, daß die Hingabe des Menſchen ganz lauter ſei und ohne Vorbehalt. Daß nun unter Dieſen, die ſich ſo dem Göttlichen weihen, Einer das Höchſte in dieſer Beziehung erreiche, das iſt nicht nur denkbar und möglich, ſondern ſogar nothwendig, wenn nämlich die Menſchheit in der mannigfachen Gliederung und Abſtufung ihrer Individuen, Völker und Zeiten einen geiſtigen Organismus darſtellt, welcher die innere Einheit ſeines Weſens auch als reale Erſcheinung zu ſetzen ſucht und kraft dieſes Dranges in einer beſtimmten Zeit eine Perſönlichkeit in der Sphäre des religiöſen Lebens der Menſchheit erzeugt, in welcher Göttliches und Menſchliches, Vergangenes und Zukünftiges in höchſter Weiſe ſich durchdringen. Der fruchtbarſte hiſtoriſche Moment für eine ſolche Production war gewiß die Zeit der Stiftung des Chriſtenthums, wo die beiden großen Weltgeiſter des Orients und Occidents in ihren beiden höchſten Potenzen, nämlich dem Hebraismus und Hellenismus, mit unendlicher Sehnſucht nach religiöſer Befriedigung ſich durchzuckten. Da ging die Idee der abſoluten Liebe und Heiligkeit als reales Selbſtbewußtſein, als die höchſte Verwirklichung und concrete Geſtaltung des religiöſen Ideals auf, und dieſe perſönlich gewordene Idee hat ſich dann als der tiefſte Berührungspunkt zwiſchen Gottheit und Menſchheit, als die hiſtoriſch vollendetſte Erſcheinung des gottmenſchlichen Weſens bewährt. Die Geſchichte ſteht deshalb nicht ſtille, weil das höchſte Ideal des Gottesbewußtſeins der Menſchheit perſönlich gewor-

den iſt, im Gegentheil, ſie empfängt von dieſem verwirklichten Ideale erſt den rechten Impuls und das ſichere Ziel ihres Strebens. Aber die Geſchichte hat ſo einen höchſten Glanzpunkt in ſich gewonnen; das Auge der Liebe, in welchem Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ſich ſpiegeln, an deſſem Strahle alle Völker eine gemeinſame Liebe anzünden können, iſt in ihr aufgegangen. Die Geſchichte iſt den bloßen endloſen Progreſſen entnommen und hat etwas Bleibendes und allen Individuen gleich ſehr Zugängliches in ſich geſtaltet. Denn dieſer Idee wird die Menſchheit nie entwachſen. Sie iſt das allem Wechſel menſchlicher Anſichten dem Weſen nach entnommene Kleinod der Menſchheit und ſie hat ihren reinſten, vollſten Ausdruck gefunden in dem ſittlich vollendeten Leben des Menſchenſohnes, deſſen Bild ſich unauslöſchlich den tiefſten Gemüthern der Menſchheit eingegraben hat.

Aber ein Anderes iſt es, daß dieſe perſönlich gewordene Idee der abſoluten Liebe in den Glauben und das religiöſe Gefühl der Nationen aufgenommen iſt, ein Anderes, daß ſie nun auch die nationellen Sitten und Anſchauungen der Völker bis in's Einzelne durchdringt und mit den ſonſtigen geiſtigen Richtungen, welche einer endloſen Entwickelung hingegeben ſind, ſich in ſelbſtbewußter Weiſe vermittelt. Nach dieſer letztern Seite wird ſelbſt die religiöſe Idee, wenn auch nicht nach ihrem ewigen Gehalt, ſo doch nach ihrer jedesmaligen beſtimmten Form in den Proceß der allgemeinen Entwickelung hineingezogen; denn die beſtimmte Form ihrer Auffaſſungsweiſe iſt immer das Reſultat einer beſtimmten Epoche. Das rein innerliche Weſen, in welchem die Religion ihre Myſterien feiert, iſt, ſofern es an dem flüſſigen Daſein ſubjectiver Zuſtände und Stimmungen ſeinen Reſonanzboden hat, ganz agiler Natur und abſolut impreſſionabel. Die religiöſen Empfindungen und Anſchauungen ſtellen gleichſam das Nervenſyſtem im geiſtigen Organismus des Menſchen dar, während die geiſtigen Organe für das Weltbewußtſein den mehr ſoliden Gebilden des animaliſchen Bildungslebens entſprechen. Alle Bewegungen, die den Geiſt angehen, reflectiren daher am unmittelbarſten in der religiöſen Weltanſicht einer Zeit und daher wird der beſtimmte Character einer Zeit auch eine

beſtimmte und jedesmal mehr oder weniger einſeitige Auffaſſung der Idee des Chriſtenthums bewirken. Und hieraus iſt es begreiflich, wie, ungeachtet ihrer abſoluten Verwirklichung in Chriſto, die Idee des Chriſtenthums ſich erſt allmählig in der Welt und im Weltbewußtſein der Menſchheit verwirklichen kann und wie ſie in dieſer Beziehung verſchiedene Standpunkte und Stufen, die ſich ſucceſſive in einander aufheben, durchlaufen mußte. Dies iſt der Punkt, wo die chriſtliche Religion perfectibel iſt, und wo in Bezug auf einzelne Standpunkte und Auffaſſungsweiſen der abſoluten Religion auch die negative Kritik ihr Recht hat.

Das Chriſtenthum iſt ſeinem Weſen nach, welches in Chriſtus und in dem Glauben und Gefühl ſeiner Gemeinde zur Thatſache und Wirklichkeit geworden iſt, die poſitive Überwindung der beiden Extreme des religiöſen Selbſtbewußtſein, die ſich im Judenthum und Heidenthum, beſtimmter im Hebraismus und Hellenismus, entwickelt haben. Dem jüdiſchen Bewußtſein gegenüber macht das Chriſtenthum die Immanenz Gottes im menſchlichen Geiſte, dem heidniſchen Bewußtſein gegenüber macht es die Transcendenz Gottes und ſeine in ſich reflectirte Subjectivität geltend. Wenn das Heidenthum in ſeiner religiöſen Weltanſicht mehr zum abſtracten Pantheismus hinüberneigte, ſo nahm das jüdiſche Bewußtſein mehr den Standpunkt des Dualismus ein. Das Chriſtenthum iſt ſeiner Grundanſchauung nach weder Dualismus noch abſtracter Pantheismus, ſondern organiſirt aus ſeinem höhern Princip beide Standpunkte als überwundene und flüſſige Momente. Überall wo die chriſtliche Grundanſchauung mit ihrer urſprünglichen Energie in den Apoſteln durchbricht, da bethätigt ſie ſich als ein Selbſtbewußtſein, das den ganzen Himmel in ſich trägt, das ſich durchdrungen fühlt von dem Geiſt der abſoluten Wahrheit und Liebe, von jenem Geiſte, deſſen inneres Weſen in der Erſcheinung Chriſti der Welt bis zur Anſchaulichkeit hin enthüllt worden. Und ſo gilt der abſolute Geiſt nicht, wie im Judenthume, für den nur Erhabenen, rein Jenſeitigen, Unerfaßbaren; ſondern er wird erkannt und empfunden als der immanente Geiſt der Liebe und Offenbarung, der

ſich unendlich in ſich beſondert, der ſich ſelbſt zum Object und Inhalt ſeiner Anſchauung macht und dieſen Inhalt ſeines ewigen Weſens als das ſubſtanzielle Wort der Erleuchtung, Heiligung und Begnadigung unaufhörlich in das Centrum der menſchlichen Ichheit verſetzt. Der chriſtliche Glaube beruht auf der innerlichen, in Chriſtus zur anſchaubaren Thatſache gewordenen Gewißheit, daß Gott ſeiner ewigen Idee nach Gottmenſch, daß ſein Weſen dieſe unendliche Actuoſität ſei, ſeine ewige Herrlichkeit ſich in der Menſchheit in geiſtiger Weiſe gegenſtändlich zu-machen und ſich ſomit in jedem menſchlichen Geiſt zu wiſſen und zu wollen, d. h. geiſtig zu umfaſſen und umfaſſen zu laſſen als in und von dem Andern ſeiner Selbſt. Darum iſt jedes menſchliche Ich nach urchriſtlicher Weltanſicht von dem Keime der unendlichen Perſönlichkeit durchdrungen, zu unendlicher Würde, Freiheit und Seligkeit in Gott und in der Welt berufen und darf ſich ſelbſt und alle Menſchen achten, lieben und hochhalten, weil jedes Ich einen unendlichen Werth in ſich birgt und zur Theilnahme an der ewigen Gottmenſchheit berufen iſt. Wo demnach die chriſtliche Idee in einem Volke nach ihrer ganzen Tiefe offenbar und ins Leben geſetzt wird, da zergehen in ſeinem Glanze dem Sclaven die Ketten, da erblühen Kunſt und Wiſſenſchaft in friſcher Luft vom Hauch der Unendlichkeit entfaltet, da wird alle Entfremdung des Selbſtbewußtſeins aufgehoben und die Menſchenkinder fühlen ſich in das ewige Centrum ihres von Gott erfüllten Weſens verſetzt.

Das iſt die Uridee des Chriſtenthums, wie ſie der Apoſtel Paulus auf jeder Seite ſeiner Briefe begeiſterungsvoll ausſpricht, wie ſie ſich im Gefühl eines jeden Chriſten bewährt, wie ſie der innerliche Glaube der gebildeten Menſchheit durch alle Zeiten hindurch feſtgehalten und in allen tiefern Gemüthern offenbart hat.

Aber, wie es zunächſt auch nicht anders ſein konnte, dieſe Idee des Chriſtenthums ward bei ihrem erſten allgemeinen Eintritt in das Bewußtſein der Welt, insbeſondere der germaniſchen Völker, nicht ſogleich in ihrer ganzen unendlichen Tiefe, ſondern zunächſt nur nach einer Seite hin aufgefaßt und dargelebt. Es iſt ein Nachklang der

eben erſt im Princip überwundenen jüdiſchen Weltanſicht, von der ſich ſelbſt nicht alle Apoſtel ganz frei machen konnten, der noch einmal mächtig reagirt und ſomit durch das ganze Mittelalter vorherrſchend hindurchſummt. Das Chriſtenthum hat die jüdiſche Grundanſchauung von der Jenſeitigkeit und Erhabenheit Gottes und von der Endlichkeit und Eitelkeit des creatürlichen Geiſtes als ein Moment in ſich geſetzt, das im organiſchen Zuſammenhange der totalen Idee des Chriſtenthums ſeiner jüdiſchen Einſeitigkeit enthoben und ſo in ſeine wahre Berechtigung eingeſetzt worden iſt. Ebenſo iſt die heidniſche Weltanſicht in der Idee des Chriſtenthums zum bloßen Moment geworden. Aber dem zähen, ungebrochenen, noch mit der ganzen Macht des Triebes und Inſtinktes in die Unmittelbarkeit der Natur und des Naturgefühls verſenkten Geiſte der germaniſchen Völkerſchaften gegenüber mußte die Idee des Chriſtenthums, um demſelben zugänglich zu werden, und um dem ſinnlichen Herzen Anknüpfungspunkte zu geben, noch einmal das bunte Prachtgewand orientaliſcher Erhabenheit anziehen; denn nur im Widerſchein ſinnlicher Symbole konnte dieſer ſinnliche Geiſt der Germanen das Ideale erfaſſen. Ebenſo, nach der Seite der Sittlichkeit hin, mußte das Chriſtenthum die äußerliche Strenge und gebietende Miene des alten jüdiſchen, von Zorn und Drohung erfüllten *Geſetzes* annehmen, um erſt unter dieſer harten Zucht die rohe, ungebändigte Natur in Reue und Buße zu zerknirſchen und durch dieſe knechtiſche Erzitterung des ſubjectiven Geiſtes mittelſt *der Furcht des Herrn der Weisheit Anfang* zu begründen. So kann auch wilden Knaben der objective Geiſt der Sitte und innerlichen Schönheit noch nicht von Innen heraus vermittelt werden, ſondern erſt müſſen ſie ihren natürlichen Willen beugen und den Trotz des Eigenſinns brechen lernen, bevor der Geiſt der Liebe ſie innerlich erfaßt. Dem Subject dieſen Zwang aufzulegen, dazu werden äußerliche Zwangsmittel erfordert, weil das Subject noch faſt ganz im Äußern aufgeht, und darum konnte ſich das Chriſtenthum bis nach Gründung einer geiſtig befeſtigten Sitte nur in der äußerlichen Geſtalt und in jener Form des Dualismus verwirklichen, die wir ihm durch das ganze Mittelalter hindurch eigen

ſehen. Die chriſtliche Idee hat es nicht verſchmäht, den Unmündigen zu Liebe dieſe ſinnliche Form anzuziehen, in die Endlichkeit des natürlichen Daſeins herabzuſteigen und durch dieſes Grab der Endlichkeit und Barbarei hindurchzugehen, um auch dieſen harten Boden mit dem Duft ſeiner unendlichen Liebe zu durchdringen. Was indeſſen dem Weſen des Chriſtenthums gemäß nur erziehender Übergangspunkt zur Innerlichkeit und Totalität der chriſtlichen Idee ſein ſollte, das umklammerten die Völker und vor Allen diejenigen, welche Erzieher der Völker ſein wollten, in dem natürlichen Hange, das einmal Gewordene ewig feſtzuhalten, als das Weſen der Sache ſelbſt, und ſo entſtand jene gräuliche, oft mit Abſicht herbeigeführte Verkümmerung aller Innerlichkeit, jenes leere Formenweſen, jene äußerſte Selbſtentfremdung des ſubjectiven Geiſtes, gegen welche ſich mit glühendem Eifer die Reformation erhob. Sie verwies den Geiſt zur Erfaſſung des Göttlichen an den innern Chriſtus im Gemüthe, und dieſer Zug in das Innerliche, dieſer Drang, mitten im Endlichen das Unendliche präſent zu wiſſen, rief dann auch die neuere Philoſophie in's Leben. Mit der neuern Philoſophie beginnt eine Umkehrung des bisherigen Verhältniſſes der Factoren des religiöſen Selbſtbewußtſeins, und dieſe Umkehrung hat gegenwärtig ihr äußerſtes Extrem erreicht.

Die Tendenz der neuern Philoſophie iſt nämlich gründliche Überwindung des Dualismus. Hierin nun können wir freilich ſo wenig etwas der Idee des Chriſtenthums Widerſprechendes finden, daß wir die neuere Philoſophie vielmehr ihrem allgemeinen Weſen nach für das innerſte Product des chriſtlichen Glaubens, für ſein liebſtes Kind halten müſſen, in welchem er ſeinen tiefſten Gehalt ſich ſelbſt erſt zur höchſten Gewißheit bringt und in ſeiner angemeſſenſten Form ergreift. Nur blinder Wahn und roher Fanatismus mögen die neuere Philoſophie nach ihrer allgemeinen Tendenz der Unchriſtlichkeit anklagen und nur eine Feindſchaft und Verblendung in Bezug auf das Chriſtenthum, wie ſie die deutſchen Jahrbücher und die Chorführer ihrer Parthei an den Tag legen, können das Princip der Weltreligion als ein im Vermodern begriffenes Ding der Vergangenheit, als eine Geburt des

ſich ſelbſt entfremdeten Geiſtes, der die Philoſophie ein Ende zu machen habe, verſchreien. Das Chriſtenthum, wie es für ſich iſt, ſeiner Idee nach, und abgeſehen von einer beſtimmten einſeitigen Faſſung deſſelben in einer beſtimmten Zeit ſeiner weltlichen Verwirklichung, hat mit der wahren Philoſophie den Monismus des Geiſtes und der Vernunft gemein und die neuere Philoſophie hat nur in und aus dem Sinne der chriſtlichen Religion gehandelt, indem ſie dieſen Monismus mit aller Kraft des ſpeculativen Denkens erſtrebt hat.

Wohl aber iſt die neuere Philoſophie durch die beſtimmte Art und Weiſe, in welcher ſie ihre Aufgabe zu realiſiren befliſſen war, mit der Totalität der chriſtlichen Weltanſchauung jedesmal nach einer beſondern Seite hin in Gegenſatz gerathen. Die Überwindung des Dualismus der jüdiſchen und mittelalterlichen Weltanſicht iſt nämlich der neuern Philoſophie bis auf die Gegenwart herab immer erſt einſeitig und in ſolcher Weiſe gelungen, daß ſie dabei nach irgend einer Seite hin in ein abſtractes Extrem überſchlug. Sie war noch nicht ſtark, ihr Princip iſt bis jetzt noch nicht weit und allſeitig genug durchgebildet worden, um die beiden Urpole des Univerſums, deren innere Verſchiedenheit ſich jedem, welcher zum höhern Selbſtbewußtſein erwacht iſt, unmittelbar aufdringt, in ihrer ewigen concreten Einheit, ohne Verkümmerung des einen oder des andern Gegenſatzes, zu begreifen und im dialektiſchen Denken mit einander zu vermitteln. Die Philoſophie ſeit Carteſius hat in ihrem Begriffe des Abſoluten bald das eine, bald das andere Moment verkürzt, und iſt ſo von einem Extrem in das andere gefallen, ohne bis jetzt das ewige Centrum mit ruhiger Sicherheit im reinen Denken erfaßt zu haben. So negirte Spinoza die endliche Seite des Univerſums, das Daſein der Materie als einer für ſich exiſtirenden Macht. Er verkannte die Selbſtſtändigkeit und Wirklichkeit des Individuellen, und ließ Alles ſchlechthin in der Idee der Gottheit als der Einen, Alles abſorbirenden Subſtanz zu Grunde gehen. Er lehrte, daß die einzelnen Exiſtenzen nur Modi, nur beſtimmte Arten und Weiſen der göttlichen Weſenheit, durchaus aber nichts für ſich wären. Weil jedes Be immte nur auf einer Negation beruhe, ſo drücken,

meinte Spinoza, die bestimmten Daseinsformen nur etwas Negatives, ein Nichtsein des Wesens aus, und nur für den endlichen Verstand, der aber in Wahrheit selbst nur ein Modus, eine Negation, und nichts Substanzielles sei, gebe es besondere Existenzen. Aber ein wirkliches Sein und Fürsichsein käme denselben nicht zu, und alles Bestimmte fließe daher unterschiedlos in die allgemeine Substanz als der einzigen causa sui zurück und auch dem menschlichen Ich könne kein ewig dauerndes Selbstbewußtsein zugeschrieben werden.

Gegen diese gänzliche Absorption des Individuellen und der natürlichen Dinge in die Gottheit reagirten besonders diejenigen Philosophen, welche von Baco, dem Vater der neueren Naturforschung, zum nähern Eingehen in das Wesen und die selbstständige Macht der Natur angeregt, einen größern Respect vor der Materie bekamen, als der schwindsüchtige, in der Abstraction orientalischer Anschauung erzogene Spinoza. Aber diese sogenannten Sensualisten und Materialisten, an deren Spitze der Engländer Hobbes steht, und deren System nachmals am populärsten in dem Système de la nature zur Darstellung gekommen ist, verfielen in das andere Extrem Spinoza's, indem sie die besonderen Substanzen, das Stoffliche und sinnlich Wahrnehmbare der Dinge, für das allein Reale, die ideellen Formen der Dinge aber für vorübergehende Modificationen der Materie erklärten. Und somit galt denn auf diesem Standpunkte auch der Geist für eine leere, passive Form, für eine tabula rasa, für weiter nichts als für einen momentanen Reflex sinnlicher Perceptionen, denen nur in der Bestimmtheit von Gefühlen noch ein reales Object entspreche, sobald sie aber zu Gedanken, Begriffen und sogenannten Ideen sublimirt würden, hätten sie es mit etwas an sich ganz Inhaltslosem zu thun, so daß also den Begriffen von Gott, Freiheit, Wahrheit, Unsterblichkeit u. s. w. nicht die geringste Realität entsprechen könne. Wie also Spinoza das weltliche Princip von der Idee Gottes abstract verzehrt werden ließ, so stempelten die Sensualisten das Reich der Ideen zu einem bloßen Schemen sinnlicher Eindrücke. Und so ward demnach der Dualismus zwar von zwei Seiten her negirt, aber in

der Art, daß die beiden Principien, welche früher in der Einheit Eines Syſtems doch wenigſtens auf einander bezogen wurden, nun ſich an zwei Richtungen der Zeit vertheilten und dadurch den Zwieſpalt des allgemeinen Bewußtſeins mit ſich in ſeinem theoretiſchen Verhalten zum Univerſum nur noch ſteigerten und ſchärften. Denn von nun ſah ſich jedes philoſophiſche Denken in den Conflict des Idealismus und Senſualismus wie in die Mitte zwiſchen Charybdis und Scylla hinausgeworfen. Die Leibnitz-Wolfiſche Philoſophie verſuchte einen bis dahin ungekannten Ausweg zwiſchen dieſen gefährlichen Klippen, rannte ſich aber bald deſto feſter an den ſandigen Ufern des Dogmatismus, bis Kant das Schifflein dadurch wieder flott machte, daß er es zertrümmerte, um ſich daraus ein Luftſchiff zu zimmern, durch welches ſich die philoſophiſche Unterſuchung in das innere, rein geiſtige, dem Denken unmittelbar zugängliche Bereich der Ichheit verſetzen könne. Kant leitete eine kritiſche Unterſuchung und Selbſtbeobachtung des Denkens ein. Indem ſo der betrachtende Geiſt aus dem Jenſeits ſeiner ſelbſt, aus der Region der äußeren Naturbeobachtung und der nur vorausgeſetzten, nicht bewieſenen Ideenwelt, tiefer als jemals theoretiſch in ſich ſelbſt einkehrte, war es natürlich, daß ſich das Denken nun zunächſt in der Weiſe, wie es ſich am unmittelbarſten Gegenſtand wird, nämlich in der Form der ihrer ſelbſt unmittelbar gewiſſen Ichheit zum Inhalt ſeiner Reflexion machte. Und ſo declarirte Fichte, dieſer deutſche Kernmann, der ſein Ich mit Recht als ein ſehr gewaltiges und ſelbſtſtändiges Weſen fühlen durfte, das Ich überhaupt für das Centrum und Princip des Univerſums, und mit einemmale ſchien aller Zwieſpalt zwiſchen Gottheit und Welt in dieſem ſich ſelbſt ewig producirenden Weſen der Ichheit überwunden, da man nun nicht mehr von der einen und anderen Seite des Univerſums, dem Idealen oder Realen zu abſtrahiren brauchte, ſondern beide Sphären als innere Entwickelungsformen des Ichs, in denen daſſelbe ſein ewiges Weſen objectivire, betrachten konnte. Nach Fichte trägt ja das Ich Natur und Gottheit als flüſſige Momente in ſich und producirt beide unaufhörlich aus ſeinem innern, ewigen Weſen.

Bald jedoch erkannte Schelling, der zwanzigjährige Jüngling und Fichte's geistreichster Schüler, dieser Alexander der modernen Weltanschauung, der den Horizont der philosophischen Wissenschaft zum Horizont des Universums erweiterte — er erkannte, daß das Ich doch ein gar zu zweideutiges Wesen sei; nach der einen Beziehung zwar, d. h. in seiner reinen Innerlichkeit, unendlich frei und unbedingt, nach der Seite seines individuellen Erscheinens aber endlos bedingt; wie denn auch Fichte nicht läugnen konnte, daß das Ich in dieser Hinsicht eines unendlichen Anstoßes bedürfe. Schelling suchte diese Zweideutigkeit und den darin gesetzten Widerspruch dadurch zu überwinden, daß er über das bestimmte, erscheinende Ich und damit überhaupt über die Form der Ichheit hinaus ging und sich bis zur intellectuellen Anschauung der reinen Wesenheit erhob, in welcher beide Seiten des Ich's, die endliche, wie die unendliche gleichmäßig wurzeln, und wo demnach beide Seiten der Ichheit, sowohl die erscheinende, worin sich das Ich erst Object wird, als auch die ideale, auf welcher das Princip der Subjectivität beruht, in ihrem gegenseitigen Indifferenzpunkte gesetzt sind. Diesen Indifferenzpunkt nannte Schelling die absolute Subject-Objectivität, weil derselbe für sich weder Subject noch Object sei und doch die Möglichkeit von beiden Bestimmungen ins Unendliche hin enthalte. Hier wohne, behauptete er, die absolute Identität von Idee und Erscheinung, von Geist und Natur, von Gott und Welt und sein System bekam daher den Namen der Identitätsphilosophie.

Aber sofort erhob sich der allgewaltige Hegel, der wahre Kepler für die universellen Gesetze des Denkens, der Vater und Aristoteles der dialektischen Methode, und erklärte die Schelling'sche Intellectual-Anschauung für einen zwar glücklichen aber unbegründeten Sprung der Phantasie. Er sagte von dem Schelling'schen Princip, daß es nur so aus der Pistole geschossen, aber nicht bewiesen und entwickelt worden sei. Und Hegel übernahm nun und vollendete unter dem Kanonendonner der Schlacht bei Jena diesen kühnen und unsterblichen Beweis, daß und wie das Denken in sich selbst das Absolute zu er-

faſſen vermöge, indem es ſich von Stufe zu Stufe über jeden Zwieſpalt des Bewußtſeins und ſeines Gegenſtandes erhebe. Die Phänomenologie des Geiſtes iſt dies großartige Werk, in welchem dargeſtellt iſt, wie das Bewußtſein, vom Standpunkte des ſinnlichen Anſchauens anhebend, durch die in ihm waltende Macht des abſoluten Geiſtes über jede einſeitige Auffaſſungsweiſe der Welt und ſeiner ſelbſt mit innerer Nothwendigkeit hinausgetrieben wird, bis es auf dem Standpunkte des abſoluten Wiſſens angelangt, das Univerſum in ſeinem innerſten Princip erfaßt. Dies Princip ſei nun wohl, meinte Hegel, von Schelling hiſtoriſch in's erkennende Bewußtſein geſetzt, aber noch nicht durchaus richtig beſtimmt worden. Das Abſolute ſei nämlich zwar die Identität des Idealen und Realen, des Weſens und der Erſcheinung, der Natur und des Geiſtes oder Gottes und der Welt; aber nicht in der Form, wie bei Schelling, als unmittelbar ſeiend. Vielmehr habe man das Abſolute zu erfaſſen als ein ſtetes Werden und Entwickeln, als unendlichen Proceß der abſoluten Idee.

Die weitere Entwickelung dieſer Auffaſſungsweiſe kennen wir ſchon vom erſten Abſchnitte her, und eben ſo haben wir ſchon geſehn, wie ſich das Hegel'ſche Princip auf der linken Seite der Schule entſchieden zum Pantheismus und zuletzt durch L. Feuerbach zum materiellen Nihilismus hinüber gewandt hat.

Überblicken wir nun den ganzen, bisher betrachteten Entwickelungsgang des Grundprincips der chriſtlichen Weltanſicht, ſo erinnern wir uns, wie es im Anfange des Chriſtenthums als die unendliche Macht des religiöſen Selbſtbewußtſeins aufging, kraft welcher daſſelbe in Chriſtus abſolut und dann minder vollkommen auch in den erſten chriſtlichen Gemeinden die Einſeitigkeiten des Hebraismus und Hellenismus poſitiv überwand und beide Auffaſſungsweiſen des Abſoluten zu Momenten ſeines höhern idealen Organismus umgeſtaltete. Aber weiter ſahen wir dann, wie durch die Verhältniſſe der Zeit zuerſt das eine und ſpäterhin das andere dieſer entgegengeſetzten Momente des chriſtlichen Princips zu einſeitiger Reaction erregt ward und ſich als

ein Extrem herauskehrte, das der ungehemmten Bethätigung der Totalität des Princips als Schranke und Hemmung entgegentrat.

Es ist offenbar, das erste dieser Extreme bildet die mittelalterliche Gestaltung des Christenthums, in welcher die überwundene jüdische Weltansicht innerhalb der christlichen Religion noch einmal auflebte und somit jenen Dualismus zwischen Gott und Welt, zwischen Geist und Natur, zwischen Jenseits und Diesseits hervorrief, in welchem sich die beiden Welten so entgegenstanden, daß die eine als die abstracte Gränze und Negation der andern galt, wiewohl auch vermöge des christlichen Instincts eine Versöhnung zwischen beiden postulirt wurde. Diese Versöhnung ward aber vom Bewußtsein noch in abstract einseitiger Weise aufgefaßt. Indem nämlich das göttliche Princip des Universums als ein jenseitiges, rein übermenschliches Wesen angeschaut wurde, von dem die Welt sich durch den Sündenfall noch mehr getrennt habe, so galt die Sphäre des menschlichen Geistes mit allen seinen bürgerlichen, politischen, künstlerischen und wissenschaftlichen Bestrebungen für ein, der innersten Substanz nach gottentfremdetes Sein; in der Natur sah man dämonische Kräfte hausen, im menschlichen Geist als solchen sah man ein nur creatürliches Princip, und die Wiederherstellung der Gemeinschaft des Menschen mit Gott konnte daher nur als äußerliche, mehr mechanische Vermittelung aufgefaßt werden. So dachte man sich denn die Annäherung von Seiten Gottes an die Welt als einen fortgehenden äußerlich-sinnlichen Act, der sich besonders im Werden des göttlichen Princips zur Hostie vollziehe. Der menschliche Geist aber, glaubte man, könne sich der zu ihm herabsteigenden Gottheit nur dadurch wahrhaft nähern, wenn er sich durch Büßungen, Kasteiungen, durch Armuth, Gehorsam und Flucht aus dem weltlichen Leben und sittlichen Verhältnissen von der Welt entfremde und sich äußerlich ganz Gott weihe. Die Versöhnung gestaltete sich also in der Weise, daß das Diesseits, die Welt abstract aufgegeben werden sollte, eine Aufgabe, die nothwendig im bloßen Sollen stehen blieb und wegen ihrer principiellen Verkehrtheit sich häufig durch die entgegengesetzten Folgen, durch ein Versinken im Schlamme der Sinn-

lichkeit, furchtbar rächte. — Aus dieſer einſeitigen Auffaſſung des Verhältniſſes Gottes zur Welt floſſen denn auch alle jene ſpecifiſch mittelalterlichen und vom jüdiſchen Religionsprincip beſtimmten Dogmen, in denen ſich überall der craſſeſte Dualismus ausdrückt. Hierhin gehören die Dogmen von der Schöpfung der Welt aus Nichts, durch das bloße Belieben Gottes, von dem äußerlich herbeigeführten Sündenfall u. ſ. w., Dogmen, die vom mittelalterlichen Genius noch mehr in's Äußerliche umgeprägt wurden. Hierhin gehört vor allen die Satisfactionslehre, die Lehre von der über- und widernatürlichen Menſchwerdung Gottes, vom Ende der Welt. In allen dieſen Dogmen liegt, abgeſehen von ihrer oft ganz ſinnlichen Faſſung, das Hauptgewicht darauf, daß dem Menſchen alles Göttliche von Außen kommt. Nur einige wenige große Scholaſtiker und Myſtiker durchbrechen in kühnen Anſchauungen dieſe Äußerlichkeit.

Die Reformation erſt überwand dieſen Dualismus vom Princip aus. Aber das Princip der Überwindung war mehr nur erſt das practiſch religiöſe Gefühl. Es kam darauf an, dies Princip, dies Gefühl der unendlichen Innerlichkeit und Geiſtigkeit des Menſchen und der ſubſtanziellen Immanenz des Göttlichen im Menſchen, das ſich als der Glaube an den innern idealen Chriſtus, der keines äußern Stellvertreters bedürfe, geltend macht, nun auch im reinen Gedanken zu faſſen. Aus dieſem geiſtigen Drange entwickelte ſich die neuere Philoſophie. Dieſe aber ſchlug nun allmählig das andere Extrem des Mittelalters ein, wie aus dem oben gegebenen Abriſſe ihres Verlaufs hervorgegangen iſt. Es geſchah dies um ſo mehr, um ſo unvermeidlicher, als den Auswüchſen des proteſtantiſchen Geiſtes, dem wilden Myſticismus und dem engliſch-franzöſiſchen Materialismus gegenüber, in welchem letztern das alte heidniſche Princip der unmittelbaren Einheit Gottes und der Natur wiederkehrte, die proteſtantiſchen Kirchen immer ängſtlicher auf die erſte theoretiſche Geſtaltung des chriſtlichen Princips in den bibliſchen Schriften zurückgingen, und an der Wahrheit und Wirklichkeit der Offenbarung des göttlichen Geiſtes im gegenwärtigen Bewußtſein wegen der vielfachen Widerſprüche und

entgegengesetzten Richtungen menschlicher Meinungen allmählig irre und zweifelhaft wurden. Als der protestantische Glaube in diesem Mißtrauen, insbesondere gegen den freien philosophischen Gedanken, gegen das Princip der Immanenz des göttlichen Geistes im menschlichen Erkennen, sich entweder pietistisch in die Unbestimmtheit frommer Gefühle, oder orthodox auf den Buchstaben des Symbol's zurückzog und so allmählig alle verstorbenen Gestalten des Mittelalters dogmatisch wieder herauf beschwor, um durch sie sich gegen das flüssige und penetrante Element der Philosophie zu verpallisadiren, da mußte das philosophische Denken in seinem Verhältnisse zur Theologie und positiven Religion sich immer entschiedener zum Kriticismus angeregt fühlen. Der Hauptvertreter der Kritik in Bezug auf die historische Basis des Christenthums wurde Lessing; in das metaphysische Gebiet der Religion aber drang die Kritik am entschiedensten durch Kant ein.

Wie dann weiter dies kritische Verhältniß der selbstständig gewordenen neueren Philosophie durch die Reactionen der starren Orthodoxie allmählig mit der Hinüberneigung der Philosophie zum Pantheismus ein feindseliges werden konnte und mußte, ist begreiflich und bekannt, und ebenso ist es nun klar, wie das moderne religiöse Selbstbewußtsein in diesem feindseligen Verhältniß dem mittelalterlichen Extrem des Dualismus gegenüber allmählig in das andere Extrem, in das Extrem des, daß ich so sage, ethnischen Princips, nach welchem das Göttliche ganz in der Welt aufgeht, hinüber gerathen ist.

Daß nun die moderne Kritik dem Nachhall des abstracten Dualismus im protestantischen Bewußtsein und den Einwirkungen desselben auf die christliche Glaubenslehre ein gründliches Ende zu machen und dies einseitige Princip, was in der Totalität der christlichen Idee nur eine Seite bilden soll, an der Wurzel angegriffen, und daß sie dem einseitig urgirten Momente des Unterschiedes Gottes von der Welt gegenüber das Moment der Immanenz Gottes im Geist und Wesen der Menschheit mit Nachdruck hervorgehoben hat, ist nach allem Bisherigen als ein wohlberechtigtes, vom Geiste der Wahrheit beseeltes und hervorgerufenes Bestreben, ist als eine ächt protestantische That

anzuerkennen und zu loben, und wie die Strauß'sche Kritik der Dogmatik in dieser Beziehung ein wahrhaft positives Verdienst hat, wird nun Niemand mehr verkennen können. Es ist gut und wird seine wohlthätigen Wirkungen nicht verfehlen, daß Strauß die Vorstellungen von Gott als einem Wesen, das als ein einzelnes, abgesondertes Ich der Welt gegenüber steht und die Welt irgend einmal willkürlich in's Dasein gerufen hat, in ihrem Widerspruche mit sich aufgewiesen, daß er der Welt ein immanentes göttliches Princip vindicirt, daß er ihr eigenes, selbstständiges Leben und Sichproduciren, was ein allgemeines Resultat der neueren Naturforschung ist, aus dem Wesen der Idee dargethan und den Widerspruch der entgegengesetzten Ansicht, nach der Natur und Menschheit aller eigenen Selbstständigkeit und Centralität in sich entbehren sollen, klar und präcis entwickelt hat. Die der Idee der göttlichen Gerechtigkeit und Liebe so entschieden widersprechenden und das Gefühl und Bewußtsein der sittlichen Freiheit des Menschen verletzenden Lehren von der Übertragung der Sünde und Schuld Adams auf seine Nachkommen, von der Versöhnung der Menschen mit Gott durch den Glauben an historische Facta als solche, von der äußerlichen Übertragung des Verdienstes Christi auf die Gläubigen, von der Beseitigung des göttlichen Zorns durch das blutige Opfer Christi — diese Lehren, durch deren sinnliche und unangemessene Form der höhere, ideale Inhalt so oft in der protestantischen Kirche verkümmert worden ist, sind nun im Princip widerlegt, und was die Aufklärung und der Rationalismus noch mehr in äußerlicher Weise erstrebten, das ist hier auf principiellem Wege erreicht. Auch die Ansicht vom Wunder als einem Eingriff in die Gesetze der Natur kann nun der Naturforschung in ihrer Anschauung von einem selbstständig in sich begründeten Organismus des sinnlichen Universums nicht mehr in die Quere laufen. Der enge Gesichtspunkt der orthodoxen Theologie und dogmatischen Speculation, von wo aus Alles in seiner eigenthümlichen Selbstständigkeit verkürzt, von wo aus Natur und Weltgeschichte, Staat und Völkerleben, Recht und Politik, Philosophie und Kunst nur als Mittel für die Realisirung der Kirche angesehen, und aus der Idee der

religiösen Erlösung einseitig construirt, aber durchaus nicht zugleich um ihrer selbstwillen betrachtet und cultivirt werden sollten, ist aufgehoben in den Gesichtspunkt der Idee des Universums, und tausend Beschränkungen des freien Gedankens und der sinnigen Anschauung sind damit überwunden. Dies ist ein unläugbarer Fortschritt der geistigen Freiheit, den zwar das Strauß'sche Werk nicht selbst herbeigeführt, den es aber so klar, wie kein anderes, zum Bewußtsein der Zeit gebracht hat.

Allein, bei diesem wohlberechtigten Kampfe gegen die Einseitigkeit der mittelalterlichen und orthodoxen Richtung des christlichen Bewußtseins ist nun auch dieses Werk in die andere entgegengesetzte Einseitigkeit verfallen. Es hat ganz und gar verkannt, wie auch das moderne Bewußtsein gegenwärtig in einem äußersten Extrem der religiösen Weltansicht befangen ist. Wenn das orthodoxe System das Jenseits zu einseitig urgirte und das Diesseits verkürzte, so urgirt das moderne System das Diesseits zu sehr und verkürzt das Jenseits, indem es den Staat, als das organisirende Princip für Recht, Wissenschaft, Kunst und Sittlichkeit, für die einzige ideale und selbstbewußte Verwirklichung der göttlichen Sphäre des Universums erklärt, und daher die überweltliche Centralität der Wahrheit, das adäquate Selbstbewußtsein des absoluten Geistes an sich in seiner Allgemeinheit, die Idee der Persönlichkeit, die Ideen eines übernatürlichen selbstbewußten Geisterreichs für eine pure Abstraction hält.

Es ist aber klar, wie diese Ansicht selbst nur eine Abstraction, d. i. ein Abstrahiren von der relativen Berechtigung des ihr entgegengesetzten Systems ist. Beide Systeme sind gleich einseitig. Das eine ist die Negation des andern. Beide haben gleich sehr, das heißt, beide haben nur ein relatives Recht; sie existiren daher auch nur so lange jedes für sich, als sie sich gegenseitig bekämpfen. Mit der höchsten positiven Überwindung des einen wird auch das andere gründlich überwunden werden. Diese Überwindung selbst aber wird ausgehen von einem höhern Princip der Zukunft, das weder im Dualismus des mittelalterlichen Weltbewußtseins noch im Pantheismus und Nihilismus der modernen Weltansicht zu seiner Befriedigung gelangen kann, das

an ſich über beiden ſteht und daher ſiegreich beider Schranken durchbrechen und mittelſt dieſer Negation ſeiner bisherigen einſeitigen Erſcheinungsweiſen ſeiner unendlichen Totalität eine entſprechendere Verwirklichung im wiſſenſchaftlichen und dann weiter auch im kirchlichen Bewußtſein geben wird. Und dies höhere Princip der Zukunft, deſſen Erfaſſung ſich ſchon in vielen von Religion und wiſſenſchaftlicher Freiſinnigkeit gleich kräftig beſeelten Gemüthern anſtrebt, iſt kein anderes als die Uridee des Chriſtenthums ſelbſt, die in Chriſtus in ſchöpferiſcher Weiſe in's Daſein trat. In Chriſtus ſetzte ſich die Idee des Chriſtenthums als göttliche Offenbarung, als eine That, in der das menſchliche Selbſtbewußtſein nach der Seite ſeines religiöſen Lebens in der directeſten und tiefſten Weiſe von der lebendigen Idee Gottes ergriffen wurde. Nachdem aber auf dem Wege der Tradition und des mehr unmittelbaren Glaubens dieſe Uridee der chriſtlichen Religion Bewußtſein der Welt geworden und zugleich durch menſchliche Zuſätze auch mannigfach umhüllt worden war, mußte das unterdeſſen mündiger gewordene ſubjektive Denken ſie auch aus ſich ſelbſtſtändig zu reproduciren verſuchen. Und dieſe Emancipation des Gedankens und der Wiſſenſchaft von dem unmittelbaren Glauben führt allmählig zu einem Gegenſatze des Wiſſens zum Glauben und zu einem Zwieſpalt zwiſchen beiden, der in der Gegenwart zur höchſten Zerriſſenheit geworden iſt. Aber mit dem allmähligen Abſterben der Reactionen und Nachwirkungen einer frühern einſeitigen Auffaſſungsweiſe des Chriſtenthums wird auch das durch dieſe Einſeitigkeit zu leidenſchaftlicher Eiferſucht auf ſeine Freiheit gereizte philoſophiſche Denken zur größeren Ruhe und Beſonnenheit in ſich gelangen, und dann wird die wahre Verſöhnung von Glauben und Wiſſen eintreten. Dieſe höhere Zukunft, deren Morgenröthe ſchon Leſſing ahnend ſchaute, als er in ſeinem ſinnreichen Aufſatze über die Erziehung des menſchlichen Geſchlechts auf die Zeit eines neuen Evangeliums hinwies, *) dieſe allſeitigere Entwickelungsform der chriſtlichen Idee, die ſich vielleicht in ähnlicher Weiſe zu der Gegenwart verhalten wird, wie ſich die Reformation zur Weltanſicht des Mittelalters ver-

*) Leſſing. Sämmtliche Schriften. Bd. 5. S. 240.

hielt, kündigt ſich ſchon in mannigfachen Zeichen der Zeit an. Und fürwahr! der müßte blind gegen alle Geſchichte ſein, wer meinen wollte, das Bewußtſein der Menſchheit werde bei den gegenwärtigen inhaltsleeren Reſultaten der modernen Wiſſenſchaft und Philoſophie in Bezug auf Religion und Chriſtenthum ſtehen bleiben. Als die politiſche Revolution Frankreichs im vorigen Jahrhunderte ſich vernichtend gegen den organiſchen Zuſammenhang ihrer Zeit mit der geſammten Vergangenheit wandte, da war ſie ihrem Wendepunkte, ihrer eigenen Auflöſung nahe. Und ſo wird's auch mit der philoſophiſchen Revolution der Gegenwart kommen. Zwar das régime der guten alten Zeit der Orthodoxie wird ſich niemals wieder allgemein und auf die Länge behaupten können; mit dem alten Dualismus iſt es aus. Aber auch der Pantheismus der Gegenwart iſt nur nach einer Seite hin berechtigt, nämlich, wiefern er das Moment der Freiheit des ſubjectiven Gedankens und der Immanenz des göttlichen Geiſtes im Weſen der Menſchheit geltend macht. Aber er täuſcht ſich darin, daß er, was eben nur ein Moment in der Idee des Abſoluten iſt, als Mittelpunkt, als Totalität ſetzen will. So wird er Extrem, tritt mit der wahren Idee des Abſoluten in Widerſpruch und wird von dieſer im weitern Verlauf der Geſchichte widerlegt werden.

Und in dieſem Extrem iſt nun auch Strauß in ſeiner Kritik der chriſtlichen Glaubenslehre dem innerſten Princip der metaphyſiſchen Grundanſchauung nach befangen. Das iſt ſein Unrecht, und dies Unrecht, dieſe Unwahrheit ſeines metaphyſiſchen Princips und der daraus gezogenen Conſequenzen wollen wir jetzt nachzuweiſen verſuchen. —

Die eigentliche Grundanſchauung ſeines Pantheismus tritt bei Strauß in der Regel immer erſt am Schluſſe der Kritik eines beſondern Dogma's hervor. Am beſtimmteſten und jedem zu viel oder zu wenig, was man ſeiner Anſicht unterſchieben könnte, vorbeugend, ſpricht ſich Strauß nach Beendigung ſeiner Kritik der neuern Auffaſſungsweiſen der Idee eines perſönlichen Gottes über den eigentlichen

Kernpunkt ſeines metaphyſiſchen Princips aus. Dort wird mit klaren Worten ausgeſprochen, daß und wie das Abſolute Proceß und nur Proceß und wie die Subjectivität nur fluctuirliches Moment und unſelbſtſtändiger Durchgangspunkt an demſelben ſei. Der Anſicht J. H. Fichte's gegenüber, daß in der Actualität und Unruhe des abſoluten Proceſſes dem Abſoluten noch der rein ideale Mittelpunkt, die innerlich unbewegte Klarheit der Identität, das ewige Band ſich ſelbſt erfaſſender Einheit mangele, behauptet Strauß, daß das Allgemeine nur in und mit dem Beſonderen, das Ideale nur im Realen, die Ruhe nur in der Bewegung, das Bleibende nur im Wechſel zu erkennen ſei. Aber neben dem zur Identität ſich aufhebenden Unterſchiede, ſagt er, noch eine Identität als ſolche, und außer und über dem mit ſich zuſammengehenden Andersſein noch ein Fürſichſein als ſolches haben wollen, das heiße von dem Standpunkte der Wiſſenſchaft unſerer Zeit auf den Standpunkt des gemeinen Bewußtſeins zurückfallen. — Freilich dürfe man nicht meinen, als ob das Abſolute, weil es als Proceß in ſteter Bewegung begriffen ſei und alles Geſetzte auch beſtändig wieder negire und die abſolute Fluctuation des ewig geſetzten und eben ſo wieder aufgehobenen Gegenſatzes von Subjectivität und Objectivität ausdrücke, deßhalb des Moments der Ruhe und des Fürſichſeins entbehre. Sondern im Begriff des Proceſſes ſei mit dem Unterſchiede und der Negation auch die Einheit, die Ruhe und Affirmation geſetzt; und wie in jener erſten Beziehung das Fürſichſein des Göttlichen ſich nur im Andersſein realiſire, und daher nur verſchwindendes Moment ſei, ebenſo hebe ſich auch die Unruhe der Bewegung wieder auf in die ſtille Identität und Ruhe des innern Weſens, und ſei daher nur verſchwindendes Moment. Und ſo ſei denn, fährt Strauß fort, der Speculation unſerer Tage Gott zwar nicht die bloß allgemeine Subſtanz, zu deren Subſtanz- oder Gottſein das Inſichſetzen der Perſönlichkeit nicht mitgehörte, aber eben ſo wenig ſei er eine Perſon neben oder über anderen Perſonen: ſondern er ſei die ewige Bewegung des ſich ſtets zum Subject machenden Allgemeinen, das erſt im Sub-

ject zur Objectivität und wahrhaften Wirklichkeit komme, und somit das Subject in seinem abstracten Fürsichsein aufhebe.

Kurz, das Absolute ist nach Strauß nicht an und für sich seiende Subjectivität, sondern im Moment seiner Allgemeinheit und Idealität ist es nur mit der allgemeinen Möglichkeit und Potenzialität des Fürsichseins und des Wissens von sich begabt — die Wirklichkeit des Fürsichseins aber giebt es sich erst in der Form des individuellen Selbstbewußtseins. Das einzig wahre und tiefste Princip alles Seins und Denkens, der letzte Grund des Universums ist hiernach nichts anderes als die Actualität und Unruhe des absoluten Processes.

Allein, diese Vorstellung vom Absoluten und von dessen Vermittelung mit sich, die dasselbe als Proceß faßt und aus der Kategorie des Processes allein alle Sphären, Mächte und Potenzen des Universums ableiten und erklären zu können meint, müssen wir der größesten Einseitigkeit und des härtesten Widerspruchs zeihen.

Wir geben es Strauß und der neueren Philosophie zu, und Jeder, wer die Idee des Universums nach ihrer vollen Totalität sich auf dem Wege des dialectischen Denkens und nicht bloß durch eine Verstandesabstraction oder im Dunkel des mystischen Anschauens zum Bewußtsein gebracht hat, muß es mit uns zugeben, daß das Absolute einseitig und abstract bestimmt werde, wenn man es sich als ein Wesen denkt, das, ursprünglich ohne Welt und Natur, eine ganze Ewigkeit hindurch nur mit dem Anschauen seiner selbst beschäftigt gewesen, und dem es dann auf einmal, man weiß nicht durch welchen Anstoß oder Zufall, eingefallen sei, auch eine materielle und sinnliche Welt aus sich zu produciren. Denn ein Gott ohne Welt ist eine pure Abstraction, ein müssiges und todtes Wesen, wie schon Origenes sagt, daß Gott nicht als die absolute Macht gedacht werden könne, wenn es keine endlichen Wesen gebe, in Bezug auf welche Gott seine Macht bethätige. Ja, Origenes nennt es unfromm und absurd, zu sagen, daß die Natur Gottes müssig und unbeweglich, oder zu meinen, daß die absolute Güte und Macht Gottes jemals ohne Wirkung und Gegenstand gewesen sei. Ebenso macht er schon treffend aufmerksam auf das Undenkbare eines

Übergangs vom Nichtſchaffen zum Schaffen in Gott, vom Nichthaben Deſſen, was ihm gebühre, zum Beſitz deſſelben.*)

Das allgemeine und ideale Weſen Gottes kann ſchlechterdings nicht gedacht werden, ohne ein inneres Verhalten zu den beſonderen Mächten und Exiſtenzen der Natur, und ihrer Darſtellung und Erſcheinung in Raum und Zeit.

Mag dies Verhältniß auch zunächſt nur ein negatives ſein, d. h. mag es zunächſt auch nur darin beſtehen, daß das göttliche Weſen die außer und nach einander hervortretenden Momente des Raums und der Zeit in ſich zu reinen Gedankenbeſtimmungen aufhebt und ideell ſetzt, ſo iſt doch das göttliche Weſen als dieſer actus purus, als dieſe ideelle Negation des äußerlich Exiſtirenden, als dieſe Aufhebung von Raum und Zeit in ſeine reine Idealität, durch das Daſein der Natur bedingt, und ſetzt ſich mithin dieſelbe ewig-zeitlich voraus. Iſt die Natur aber wegen ihrer Äußerlichkeit in Raum und Zeit dem Proceß des ſteten Entſtehens und Vergehens nach allen ihren Seiten und Stufen hin unterworfen, nun, ſo muß auch das göttliche Weſen in ſeinem innern Verhältniſſe zur Natur irgend wie an dieſem Proceſſe mit betheiligt ſein, und derſelbe bildet nothwendig ein Moment in der Idee des Abſoluten. Aber er bildet auch nur ein Moment in dieſer Idee. Denn der bloße Proceß, als ſolcher, in welchem Subjectivität und Objectivität als Durchgangs- und bloße Übergangspunkte geſetzt ſind, erſchöpft den Begriff des Abſoluten noch bei Weitem nicht. Zwar kommen auch ſchon in der Kategorie des Proceſſes alle Momente vor, die den Begriff des Abſoluten conſtituiren; aber ſie ſind hier noch in einſeitiger Formbeſtimmtheit geſetzt. Die Kategorie des Proceſſes umfaßt nämlich aller-

*) Origenes de principiis edid. Redepenning. Lib. I. 2. 10. Quemadmodum pater non potest esse quis si filius non sit, neque dominus quis esse potest sine possessione, sine servo: ita ne omnipotens quidem Deus dici potest, si non sunt, in quos exerceat potentatum: et ideo ut omnipotens ostendatur Deus, omnia subsistere necesse est. — Et quomodo non videbitur absurdum, ut cum non haberet aliquid ex his Deus, quæ eum habere dignum erat, postmodum per profectum quendam in hoc venerit ut haberet? Quod si nunquam est quando non omnipotens fuerit, necessario subsistere oportet etiam ea per quæ omnipotens dicitur, et semper habuerit in quibus exercuerit potentatum. Cf. pag. 308. Otiosam et immobilem dicere naturam Dei impium est simul et absurdum.

dings die beiden entgegengesetzten Polaritäten und Urmomente des Universums, das Ideale und Reale, und schließt sie in sich zur concreten Einheit in unendlich mannigfacher Weise zusammen. Aber diese Einheit des Absoluten mit sich ist erst eine einseitige, eine solche, in der sich die absolute Idee noch nicht befriedigt, denn es ist eine Einheit der entgegengesetzten Momente im Realen, und da das Reale das Besondere und Endliche ist, so ist es eine Einheit im Endlichen, und also nur eine relative, endliche Einheit. Es mangelt also noch die Einheit des Absoluten mit sich im Idealen, die schlechthin geistige Selbstvermittelung und Einheit des Absoluten mit sich. In der Kategorie und der realen Verwirklichung des Processes, der sich als die Fluctuation des steten Entstehens und Vergehens bestimmt, verhalten sich demnach die beiden entgegengesetzten Momente des Absoluten, in denen es sich mit sich vermittelt, offenbar so zu einander, daß das Moment der reinen Allgemeinheit und Idealität nur ein untergeordnetes und verschwindendes Moment bildet, und als bloßes Ansichsein gesetzt ist, während das Moment des Realen und Besondern, welches der Quellpunkt aller Relativität, Bewegung und Unterscheidung ist, das Übergewicht hat, und dadurch das Ideelle unwiderstehlich mit in seine Unruhe und Negativität hinüber reißt. Das Moment der Besonderheit bildet im Wesen und Begriff des logischen Processes, so wie in der erscheinenden Verwirklichung desselben den Anfangs- und Endpunkt, den Impuls und die Initiative überhaupt, und somit ist es die Relativität, das Außer- und Nacheinander, die Macht der Endlichkeit überhaupt, die im Processe den Principat führt, die in ihm auf principielle Weise waltet, während das Ideale und Allgemeine, das Princip der Subjectivität und des Fürsichseins in der Formbestimmtheit des Processes eben nicht zu seinem Rechte kommt, und daher eine eigene selbstständige Sphäre im Gegensatze zu dieser ersten Sphäre für sich in Anspruch nimmt.

Mithin erschöpft und realisirt die Kategorie und erscheinende Wirklichkeit des Processes das Absolute als solches noch bei Weitem nicht, sondern nur Eine Bestimmung desselben, nur Eine Sphäre des Universums stellt er dar, nämlich die Sphäre der endlichen, der geistlosen

und ſich ſelbſt nicht erkennenden Natur. Denn die auf die Materialität und Endlichkeit des Raums und der Zeit baſirte ſinnliche Welt der Natur iſt nichts mehr und nichts weniger, als die Darſtellung und Verwirklichung der in der Idee des Abſoluten ewig-zeitlich mitgeſetzten Kategorie der Endlichkeit, und dieſe iſt weſentlich Proceß, und manifeſtirt ſich als die Relativität und Negativität des Daſeins, das im Entſtehen wieder verſchwindet und im Verſchwinden wieder entſteht, das es zu keiner wahren und ewigen, ſondern nur zu einer momentanen und relativen Innerlichkeit und Idealität bringt. In der Natur iſt der Proceß alſo das Alpha und Omega; er iſt ihr Weſen, ihr Begriff, er iſt die eigentliche, allgemeine Naturſeele.

Alles in der Natur, vom Kleinſten bis zum Größeſten, iſt hineingezogen in dieſe unaufhörliche Fluctuation des Kommens und Gehens, des Lebens und Todes, des Werdens und der Bewegung. Darum beſtimmen auch die neueren Naturforſcher, wie ein Carus, Burdach, Oken und Hugi als die Grundlage der Natur den Äther, worunter ſie die immer flüſſige, immer bewegliche und abſolut impreſſionable Materialität des Seins verſtehen.*) Im letzten Grunde ſind Raum und Zeit die beiden allgemeinſten Factoren, die das Weſen der Natur als Proceß conſtituiren. Der Raum drückt nichts anders aus als das ſtete Zergehen und Auseinanderſpannen der Subſtanz des Univerſums, die in Gott als reines Denken und Wiſſen in ſich reflectirt, in lauter Punctualitäten, deren jede ſich in ſich zu verfeſtigen ſtrebt, deren keine aber ſchlechthin feſt und individuell abgeſchloſſen bleiben kann, da jeder beſtimmte Punkt als die Negation aller anderen auch von allen anderen negirt, und ſomit in ſeinem Entſtehen und Sichfürſichſetzen zugleich wieder in das allgemeine Continuum aufgelöſet wird. Dieſe reine, abſtracte Negativität, als ſolche, realiſirt ſich im Raum als die Zeit, in der jedes Beſtimmte entſteht und vergeht. Die Zeit iſt ſelbſt dies Entſtehen und Vergehen in Einem, denn indem ſie iſt als dieſes Jetzt, iſt ſie auch ſchon wieder nicht, aber indem ſie ſich als dieſes Jetzt

*) Carus leitet das Wort Äther von ἀεὶ θέω, in beſtändiger Bewegung ſein, ab. Vergl. Carus Phyſiologie. Bd. I. S. 13.

negirt, ſetzt ſie ſich ſchon wieder als ein neues Jetzt und ſo fort ins Unendliche. Indem ſo die Zeit als die Negation aller beſtimmten, im Raum zum relativen Beſtehen gelangenden Unterſchiede und Punctualitäten auch zugleich ſich ſelbſt ſtets negirt, producirt ſie ſich ebenſo wieder als das endloſe Außereinander, welches der Raum iſt, und dieſer hebt ſeine individuellen Punctualitäten und deren fortgehenden Figurationen und Verfeſtigungen zu Linien, Flächen und Dimenſionen in der Continuität der Äußerlichkeit eben ſo ſehr in jedem Moment wieder in die reine Negativität der Zeit auf. Mithin gehen die Beſtimmungen des Raums und der Zeit fortwährend dialectiſch in einander über. Was damit geſetzt iſt, iſt die Bewegung als ſolche. Und dieſe beſteht demnach darin, daß das abſtracte Außerſichgerathen der Momente der Subſtanz im Raum, das Punctualiſiren nnd Individualiſiren, zum verſchwindenden Moment, zum bloßen Durchgangspunkt in der Zeit aufgehoben wird, daß aber ebenſo die Zeit in ihrem Streben, alles Beſondere und Individuelle in ihre reine Negativität und abſtracte Idealität aufzuheben, nur ein Moment bildet, und daher das räumliche Beſtehen nothwendig relativ in ſich affirmirt, indem ſie, kraft ihrer Idealität, ihrer Tendenz nach abſtracte Einheit und Allgemeinheit, in der räumlichen Discretion das Moment der ſteten Continuität ſetzt. Die Bewegung beſtimmt ſich demnach näher als die polare Spannung und als der Proceß des Momentes der Discretion und des Momentes der Continuität an der ſich materialiſirenden Subſtanz des Univerſums, und als dieſe ſtete Beweglichkeit und Impreſſionabilität iſt die materielle Subſtanz der an ſich indifferente, aber für die mannigfachſten Differenzen und realen Beſonderungen empfängliche Äther, die wahre **materia matrix** der Natur. Daß der Äther aber wirklich ſich beſondert und zu concreten Geſtaltungen fortgeht, das hängt ab von dem Einzuge beſtimmter, von Gott gedachter Ideen in ſeine brütende Potenzialität. Aber indem die ewigen Ideen ſich materialiſiren, ſind ſie ſelbſt auch durch die Geſetze des Raums und der Zeit, durch den Proceß des ſteten Entſtehens und Vergehens miterfaßt und mitbeſtimmt, und ihre reine Idealität, ihr durchſichtiges, allgemeines und in ſich beruhendes

Weſen in der Centralität der göttlichen Subjectivität, wird negirt, ſinkt zum untergeordneten Moment herab, und die Ideen als materialiſirende Potenzen beſtimmt, bewahren nur, daß ich ſo ſage, einen allgemeinen Anklang an die Sphäre des reinen Gedankens und der abſoluten Idealität Gottes, ein Anklang, der erſt auf dem Punkte, wo die Natur, wie in den höheren Stufen ihres Daſeins, das abſtracte Übergewicht ihrer Materialität verliert, und in ein directes, mehr poſitives Verhältniß zur Sphäre der abſoluten Idealität tritt, als lauter Ton der Innerlichkeit hervorbricht. Doch auch auf dieſen Höhenpunkten des materiellen Lebens ſind Raum und Zeit noch die am meiſten durchgreifenden Factoren, und ziehen auch die kräftigſten Individualiſationen des Idealen innerhalb des Materiellen, ſo lange das erſtere ſich noch nicht nach ſeiner ewigen Centralität in Gott erfaßt, wieder hinein in die Alles verſchlingenden Wogen ihres unruhigen Proceſſes. Und ſo iſt das Reich der Natur durch und durch, wie ſich Carus ausdrückt: „Ein Meer des Werdens, in welchem unendlich verſchiedene Ideen ſich tauſendfältig ſpiegeln, und deſſen Tropfen in tauſendfältigen Formen erſcheinen, je nachdem ſie momentan und ohne zu beharren, nach dem Geſetze der einen oder der andern Idee ſich ordnen. Derſelbe Kohlenſtoff lebte geſtern vielleicht in unſerm Blute, ſchwebt heute immer thätig in der Erdatmoſphäre, und wirkt vielleicht morgen in der keimenden Pflanze. — Wohin wir das Auge des Geiſtes wenden, ein ſtetes Ziehen, Drängen und Werden der Elemente.“ *)

Allein, als dieſes ſtete Proceſſiren, als das immer bewegliche und wechſelnde Leben der Naturſeele iſt der Begriff des Abſoluten noch nicht erſchöpft, ſondern die Natur überhaupt ſtellt nur eine beſondere und beſtimmte Sphäre des Univerſums, keineswegs aber die volle Totalität deſſelben, dar. Denn wir ſehen in der Natur wohl das Moment des Unterſchiedes, der Beſonderheit und materiellen Realität zu ſeinem ſpecifiſchen Recht kommen und ſich zu einer eigenen Welt geſtalten, — das Moment der reinen Idealität und Allgemeinheit aber muß hier noch verkümmern. Und doch iſt dies gleich ſehr berechtigt und noth-

*) Carus: Zwölf Briefe über das Erdleben. Stuttgart, 1841.

wendig, und ſchon die Natur könnte nicht begriffen werden, da das Ideale in ihr, was ſie mit Macht an ihr Geſetz zu binden ſucht, immer ſelbſtſtändiger in ihr empor ſtrebt, wenn wir nicht eine eigene, urſprüngliche Heimath des Idealen vorausſetzten, worin daſſelbe frei und ſelbſtſtändig in ſich reflectirt, in geiſtiger Centralität in ſich beruht und kraft dieſer Unerſchütterlichkeit ein ewiges Gegengewicht gegen die Unruhe und Negativität des zeitlichen Daſeins bildet, und ſich auf das Beſtimmteſte von dieſem unterſcheidet.

Wenn ſich aber ſchon in der bloßen Natur auf den höheren Stufen ihres Daſeins ein Zug und eine Tendenz des in ihr zum Moment herabgeſetzten Idealen nach einer gewiſſen Selbſtſtändigkeit, die ſich indeß, wegen der überwiegenden Endlichkeit der Natur, immer nur momentan erreicht, gewahren läßt, und wenn die Natur, kraft dieſes höhern Anklangs, über ſich ſelbſt hinausweiſt, und weiſſagend auf eine andere Welt als die des bloßen Entſtehens und Vergehens hindeutet: ſo läßt ſich vollends das Weſen des menſchlichen Ich aus der Kategorie des Proceſſes, aus einem Abſoluten, das nicht zugleich abſolutes In- und Fürſichſelbſtſein iſt, nicht begreifen.

Nach dem von Strauß acceptirten Princip des Univerſums müßte es eigentlich nur Naturindividuen, oder eigentlich nur flüchtige und in der abſtracten Indifferenz ſogleich wieder verſchwimmende Anſätze der Materie zu Individualiſationen, müßte es nur abſtracte Spannungsverhältniſſe der Discretion und Continuität, ohne ſeelenhaftes, ſubjectives Inſichberuhen geben können. Die unendliche Innerlichkeit und Subjectivität, dieſes in ſich ſelber beruhende Fürſichſein des menſchlichen Ich, bleibt aber vom Strauß'ſchen Standpunkte aus, auf welchem das Abſolute als Proceß erſcheint, durchaus ein Räthſel und Widerſpruch und nur ebenſo gewaltſame Deuteleien und Künſteleien, wie ſie auf dem Standpunkte des abſtracten Theismus in Bezug auf die Reſultate der Naturforſchung, der Pſychologie und Geſchichte von den Orthodoxen verübt werden, können dieſen Widerſpruch vertuſchen und bemänteln.

Das freie Ich des Menſchen, in dem Acte, wo es ſich denkend

in seiner Idealität ergreift, wo es in seiner reinen Innerlichkeit und Geistigkeit sich zum Object macht, und in dieser ihm immanenten Objectivität das gesammte Universum spiegelt, und alle mittelst der Reflexion herausgestellten Momente desselben in die concrete Totalität Eines Gedankens und Einer Idee zusammenfaßt — das freie Ich beurkundet in diesem Acte der Erhebung, und in jeder andern theoretischen oder sittlichen Überwindung aller Particularitäten seiner individuellen Gefühle, subjectiven Zustände und objectiven Begränzung durch Raum und Zeit, eine an und für sich seiende Erhabenheit seines innern Wesens über den Proceß des Daseins, über die Fluctuationen der Zeitlichkeit, über das Hin und Her des Entstehens und Vergehens. — Und in dieser geistigen Concentration der Ichheit im theoretischen Denken und reinen Wollen stellt sich unwiderstehlich eine andere Identität, ein anderes Fürsichsein des Geistes dar, als das Fürsichsein, was in den Unterschied, in das Andersein versenkt bleibt. Dies ist factisch eine Ruhe in der Wahrheit, in der alle Unruhe der Bewegung aufgehoben und überwunden ist, eine „Idealität als solche, über dem mit sich zusammengehenden Andersein, ein Fürsichsein als solches" — denn das Andersein, die Endlichkeit, hört schon auf, ein selbstständiges Moment in diesem idealen Sichzusichverhalten des Geistes zu bilden. Hier ist eine specifisch andere Einheit der Momente, als im Organismus des Naturindividuums. Die natürliche Seele als flüssiger, momentaner Zustand, als bloßes Selbstgefühl, ist schon die höchste Verwirklichung jenes Fürsichseins, von dem Strauß redet, was nur im Andersein statt hat, und in die Momente der Leiblichkeit und Besonderheit versenkt bleibt. Aber wie durchaus, wie wesentlich anders verhält sich das Fürsichsein des menschlichen Geistes? — Für dieses ist die Strauß'sche Kategorie unendlich zu eng. Denn das Fürsichsein des Selbstbewußtseins in der Idee der Wahrheit und Güte bewegt sich im Elemente der reinen Unendlichkeit, in welchem das Eine im Andern schlechthin durchsichtig und zur allseitigen Totalität verklärt ist, und in dieser That der Erhebung und des reinen Insichseins ist das Ich mit seinem Denken an keinen bestimmten Raum und keine bestimmte Zeit

gebunden, es ſetzt dieſe Mächte der Natur in ſich ſelbſt zu unſelbſtſtändigen Momenten herab, es abſtrahirt von ſeinen individuellen Schmerzen und Freuden, und eben damit bethätigt es in ſich die Wirklichkeit und Objectivität einer an und für ſich ſeienden, einer, von der Welt der Zeitlichkeit urſprünglich unterſchiedenen Welt des reinen Geiſtes. Woher nämlich, muß man fragen, woher dem Ich, das, wie die thieriſche Seele, zuerſt ganz von der Fluctuation des Daſeins umfangen und überwältigt, das ganz in das Andersſein der Natur verſenkt iſt und den Wechſel ihres ſteten Entſtehens und Vergehens auch noch in der paſſiven und beweglichen Zuſtändlichkeit ſeines individuellen Selbſtgefühls ſpiegelt — woher dem nur an ſich ſeienden, von endlichen Potenzen umſtrickten Ich dieſe unendliche Kraft der Negation ſeiner überwiegenden Naturbeſtimmtheit; dieſe Macht der Erhebung in den Äther des reinen Denkens und Fürſichſeins? — woher, wenn dies Fürſichſein, dies Reich der Identität, nicht einen eigenen in ſich befeſtigten Kreis mit einem eigenen ewig vollendeten Mittelpunkt jenſeits der Natur, d. h. nicht hier oder da, nicht jetzt oder dann, ſondern in ſeiner überräumlichen und überzeitlichen allgemeinen Subſtanzialität bildet? — Eine ſolche, in und durch ſich ſelbſt ſeiende, ewige Kategorie des reinen Denkens und unendlichen Fürſichſeins, die wir mit innerer ſittlicher und theoretiſcher Nothwendigkeit zu poſtuliren gedrungen ſind, iſt aber nur dadurch reines, totales Denken und Wiſſen, daß ſie ſich ewig ſelbſt denkt und ſelbſt weiß, daß ſie in keinem Punkte und keinem Momente ihres idealen Weſens ſich entfremdet iſt. Aber ſo beſtimmt wie ſie ſich in unſerm Denken durch ſich ſelbſt beſtimmt, und uns nöthigt, ſie ſo zu beſtimmen und zu denken, iſt dieſe reine Weſenheit die abſolute Perſönlichkeit: Denn das Wiſſen eines Weſens von ſich macht dies Weſen zur Perſönlichkeit, und iſt dies Wiſſen abſolutes Wiſſen, Wiſſen in unendlicher Selbſtpotenzirung und Selbſtgewißheit, ſo iſt es in ſich ſelbſt die abſolute Perſönlichkeit, und zwar nicht bloß als Anlage, als Keim, ſondern als ewige Wirklichkeit in ſich ſelbſt. Denn, wie wir aus dem erſten Abſchnitte uns erinnern, die bloße Anlage zur Perſönlichkeit im menſchlichen Weſen ſetzt, um ſich zu verwirklichen,

die ewig an und für sich seiende Wirklichkeit der absoluten Personalität schon voraus.

Mit der Idee der absoluten Persönlichkeit Gottes gewinnen wir also der Sphäre des fluctuirlichen Naturwesens gegenüber eine zweite, dieser ersten entgegengesetzte, Sphäre der reinen Idealität, der absoluten Innerlichkeit und Ruhe, in der nun umgekehrt, wie im Processe der Natur, wo das Ideelle untergeordnetes Moment war, das Besondere, das Endliche nur Moment, d. h. zu seiner Idee aufgehoben, und als ein gedachtes, als Gedanke Gottes gesetzt ist. Damit sinkt aber auch die Kategorie des Processes, die in der Natur das Princip und die Seele ihres Lebens bildet, in Gott zum untergeordneten Momente herab, d. h. Gott denkt und begreift den Wechsel des Seins in sich, negirt aber die materielle Wirklichkeit desselben in seiner reinen Geistigkeit, und verhält sich somit als die ewige Stillung und Beruhigung der zeitlichen Unruhe, der flüchtigen Freuden und Schmerzen des Lebens, und gründet in sich jenen Sabbath des Friedens und der Freiheit, dessen seliger Wiederklang im Geist des Menschen die Saite der Hoffnung rührt, zu deren süßem Ton schon oft ein gläubiges Gemüth gesungen hat:

Es ist noch eine Ruh vorhanden,
Auf, müdes Herz, und werde Licht!

Das Resultat der vorhergehenden Untersuchung ist also mit kurzen Worten dieses, daß das Ideelle, wenn es nur ein Moment des Weltprocesses wäre und nicht zugleich als absolute Persönlichkeit in sich selbst reflectirte, sich unmöglich mittelst des Wissens und Wollens des Menschen mitten in der Endlichkeit der Natur als übergreifende Subjectivität realisiren könnte, und daß also diese letztere, unläugbare Erfahrung und Wahrheit den engen Kreis des Princips der Strauß'schen, und überhaupt der modernen Metaphysik durchbricht, und dasselbe weiter zu fassen und die Idee eines persönlichen Gottes mit hinein zu ziehen uns nöthigt.

Wir mußten der modernen Kritik, so wie der speculativen Auf-

faſſung des Abſoluten überhaupt zugeben, daß es einſeitig ſei, das Göttliche erſt für ſich und ohne Welt zu ſetzen, die relative Selbſtſtändigkeit der Natur Gott gegenüber erſt zu negiren, und ſie dann nachher doch aus dem göttlichen Weſen heraus zu klauben. Und es iſt hiernach unläugbar, daß Gott nicht in dem Sinne als Schöpfer der Welt gedacht werden kann, als ob die Natur durch ihn irgend einmal im Anfange der Zeit, oder, nach einer andern Anſicht, von Ewigkeit geſetzt worden wäre, ohne ſich ſelbſt aus ſich zu ſetzen, und ſich aus ihrem eigenen, dem Weſen Gottes entgegengeſetzten Grunde relativ ſelbſtſtändig zu produciren. Denn die Wahrheit iſt, daß die Natur als der Gegenpol des göttlichen Geiſtes die ſpecifiſche Beſtimmtheit der göttlichen Perſönlichkeit mit bedingt, daß Gott nur als die Negation der Endlichkeit wirkliche, energiſche Geiſtigkeit iſt, und mithin die Natur und Welt ſich ewig-zeitlich vorausſetzt. Die Natur, wie die endliche Welt überhaupt, iſt relativ durch ſich ſelbſt, iſt eben ſo gut wie Gott, causa sui. Was die Natur zur Natur, die Welt zur Welt macht, das kann ſie nur aus ſich ſelbſt und nicht aus Gott haben, der ſich zur Endlichkeit, als ſolcher, negativ verhält. Raum und Zeit mit ſammt der in ihnen ſich bethätigenden Kategorie der Bewegung ſind ſomit ihr eigener Grund, oder es iſt vielmehr die Idee des Univerſums, die ſich ihrer reinen Idealität, in welcher ſie ſich als Gottheit verhält, in Raum und Zeit entäußert. Nicht als ob damit geſagt werden ſollte, daß dieſe Potenzen der Endlichkeit gleich ewig mit Gott wären, daß ſie, wie Gott, keinen Anfang und kein Ende hätten, denn z. B. die Zeit iſt eben dies, ſtets anzufangen und ſtets zu enden; ſie iſt endlich durch und durch, und eben deßhalb kann ſie kein Product der Ewigkeit ſein. Aber ebenſo wenig iſt die Ewigkeit jemals ohne Beziehung auf die Zeit, wenigſtens nicht ohne negative Beziehung auf dieſelbe, geweſen, denn ewig iſt nur, was die Zeit in ſich zu bewältigen und als beherrſchtes Moment zu ſetzen vermag, und ſomit iſt die Zeit nicht irgend einmal erſt aus der Ewigkeit hervor gekrochen, ſondern ſie iſt die beſtändig aus ſich quellende Negation der Ewigkeit, wie die Ewigkeit die auf ſich ſelbſt beruhende Negation der Zeit iſt. Alſo von einer Ableitung der Zeit oder

der Welt überhaupt aus Gott und Gottes Belieben kann nicht die Rede ſein. Das wäre Abſtraction.

Aber ein ebenſo einſeitiges Verfahren muß es genannt werden, wenn man Demjenigen, was die Zeit negirt und die Natur überwindet, nicht eine eigene, von der Natur unterſchiedene, ſelbſtſtändige Sphäre zuerkennen will. Denn, wie die Natur ein eigenes Bereich in ſich conſtituirt, ſo auch diejenige Weſenheit, die ſich negativ gegen die endliche Natur verhält. Und das iſt im tiefſten Grunde die Perſönlichkeit Gottes.

Mit der Sphäre der Endlichkeit und des fluctuirlichen Proceſſes, mit der Sphäre der Natur ſetzt ſich alſo zugleich und zumal die Sphäre der reinen an und für ſich ſeienden Idealität, die Sphäre der Gottheit. Beide Sphären ſind mit einander und durcheinander bedingt, die eine faßt die andere als flüſſiges Moment in ſich, beide vermitteln ſich durch dieſelben Urmomente und Factoren der ſubſtanziellen Allgemeinheit und der formellen Beſonderheit; aber dieſe Momente verhalten ſich in beiden Sphären im umgekehrten Verhältniſſe, und dadurch iſt es, daß die Gottheit kraft ihrer reinen Geiſtigkeit ſich von der Natur und die Natur kraft ihrer Materialität ſich von der Gottheit unterſcheidet. Gott und Natur ſtehen alſo, wenn es erlaubt iſt, daß ich mich ſo ausdrücke, als die beiden Urpolaritäten des Univerſums, deren jede einen eigenthümlichen Kreis conſtituirt, ſich gegenüber und ſpannen ſich wechſelweiſe zu einander. Sie drücken an ſich die Eine Subſtanz des Univerſums, und zwar eine jede in urſprünglich totaler und allſeitiger, aber doch zugleich in eigenthümlicher Weiſe aus, indem die eine Sphäre die andere negativ in ſich ſetzt. Wegen dieſes ihres eigenthümlichen, ſowohl negativen als poſitiven Spannungs- und Wechſelverhältniſſes zu einander verlangen ſie dann weiter noch nach einer nähern gegenſeitigen Vermittelung, in welcher ihre nur an ſich ſeiende Einheit ſich auch für ſich ſetzt, in welcher beide, Gottheit und Natur, ſich in unendlich ſpecificirter Weiſe durchdringen, in einander ſpiegeln und ſo aus der ewigen Gegenwart der Welt des Geiſtes und aus der endloſen Vergangenheit und Selbſtentfremdung der Welt der Natur eine in's

Unendliche hin ſich geſtaltende Zukunft der natur-geiſtigen Ichheit formiren. Und dieſe ideelle Sphäre zu jenen beiden erſten, in der ſich beide als unendlich werdende Einzelheit und Subjectivität mit einander vermitteln, wird erfahren als die Sphäre der Menſchheit.

Bevor wir aber näher in die Explication der einzelnen Momente und des Selbſtentwickelungsproceſſes der naturgeiſtigen Weſenheit der Menſchheit eingehen, will ich zuförderſt erſt einige Andeutungen zu geben verſuchen, wie das bisher mehr im polemiſchen Gegenſatze zu Strauß und aus der Auflöſung der metaphyſiſchen Grundlage ſeines Syſtems gewonnene Reſultat ebenſo auf dem Wege der reinen Logik, wenn man mit dem logiſch metaphyſiſchen Denken beginnt und daſſelbe nur noch etwas conſequenter als Hegel in ſeiner grandioſen und für die Ewigkeit angelegten Logik durchführt, ſich mit Nothwendigkeit ergibt. — Aber, wie geſagt, nur Andeutungen vermag ich hier zu geben, denn eine gründlich durchgeführte Entwickelung der logiſchen Kategorien und der dialektiſchen Gedankenbeſtimmungen, mittelſt welcher ſich das reine Denken zum höchſten Begriff des Abſoluten zu erheben verſucht, würde ein eigenes großes Werk, eine ſelbſtſtändige Reproduction und partielle Negation und Umgeſtaltung der Hegelſchen Arbeit erfordern, und eine ſolche große That ſteht noch erſt von der Zukunft zu erwarten, und es iſt noch nicht zu ſagen, welches Subject der Weltgeiſt zu der dem gegenwärtigen wiſſenſchaftlichen Standpunkte entſprechenden Vollendung dieſer That erkoren hat oder noch erſt erkieſen wird.

Ich beſchränke mich in meinen Andeutungen auf Folgendes. —

Man kann nach den Verſuchen der neuern Philoſophie, insbeſondere der Hegel'ſchen Phänomenologie des Geiſtes, ſo viel als erwieſen und von den intelligenteſten Geiſtern der deutſchen Nation auch zugeſtanden annehmen, daß das einzig abſolut Gewiſſe, wovon unſer Erkennen des Univerſums, wenn es von Nothwendigkeit beſeelt ſein will, ausgehen muß, das reine Denken, das ſich ſelbſt zum Gegenſtand und Inhalt hat, ſei. Das materielle Daſein nämlich mit ſeinen mannigfachen Abſtufungen und Formbeſtimmtheiten iſt nur mittelſt der Empfindung und Anſchauung Gegenſtand für das Ich. Aber die bloße Em-

pfindung nimmt nur ſinnliche Eindrücke des Beſondern auf und empfindet ein Etwas, ohne beſtimmen zu können, was es ſei. Die Anſchauung aber, mit den ihr immanenten Formen für die objectiven Verhältniſſe der Dinge in Raum und Zeit iſt ſchon vom Denken beſtimmt und wird nur kraft des Denkens ihrer bewußt. Indem die Anſchauung etwas Weiteres über die materiellen Objecte ausſagen will, als daß ſie außer und nacheinander ſind, muß ſie zu Kategorien des Denkens ihre Zuflucht nehmen. Dieſe aber ſind nur vom Denken ſelbſt zu erfaſſen. Somit iſt Alles, was für uns iſt, in letzterer Rückſicht nur durch das Denken für uns. Was aber nicht für uns iſt, das kümmert uns nicht, wie das Sprichwort ſagt: was ich nicht weiß, das macht mich nicht heiß. Das Denken iſt alſo die Alles umſpannende, Alles umgreifende und in ſich begreifende Macht, es ſelbſt aber wird von nichts Anderem als von ſich ſelbſt allgemein gefaßt und erkannt. Auch das Sein, die Exiſtenz und der Begriff des Ichs, iſt dem Ich nur durch das Denken vernehmbar. Das Ich iſt ſelbſt ſchon etwas Gedachtes, ein Gedanke, ein beſtimmter, einzelner Gedanke des reinen, allgemeinen, über die beſtimmte Ichheit hinübergreifenden Denkens. Nur durch das Denken, im Denken und als Denkendes wird Ich ſich inne. Das Denken greift über die einzelne Ichheit unendlich hinüber, ſonſt könnte der Denkende nicht die Schranke und Beſtimmtheit ſeiner Ichheit faſſen. Es iſt alſo falſch, wenn Krauſe und der jüngere Fichte mit dem Gedanken und der Wahrnehmung der Ichheit, als dem ſchlechthin durch ſich ſelbſt Gewiſſen, anfangen zu philoſophiren. Das ſchlechthin durch ſich ſelbſt Gewiſſe, durch nichts als ſich ſelbſt Bedingte iſt allein das Denken, wodurch Ich zum denkenden Subject wird, das Denken in ſeiner reinen Allgemeinheit, was in ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt iſt, unabhängig vom einzelnen Subject, was aber wohl im einzelnen Subject ſich ſelbſt reflectirt und manifeſtirt.

Von dieſer reinen, durch ſich ſeienden Weſenheit des Denkens, wodurch Alles, was wir erfahren und erkennen, für uns iſt und ohne welches Nichts in uns bleibt und von uns gewußt werden kann, und worin das Ich ſich ſelbſt nur als einzelnen Gedanken begreift —

von dieſer allgemeinen Subſtanz frägt es ſich in der Philoſophie, was ſie in ſich ſelber ſei und wie ſie ſich zu dem Einzelnen und Beſonderen, was in ihr enthalten und mit ihr zugleich geſetzt iſt, verhalte? Und die Beantwortung dieſer Urfrage der Philoſophie iſt die metaphyſiſche Logik. Sie hat die weſentlichen und ewig nothwendigen Beſtimmungen, ſie hat die Kategorien des reinen Denkens, das ſich als das allein Gewiſſe und ſchlechthin Nothwendige bewährt, zu deduciren, indem ſie Schritt vor Schritt der innern Offenbarung des abſoluten Denkens an das ſubjective, individuelle Denken folgt. Die Hauptforderung, welche man an die Logik zu ſtellen hat, iſt die, daß ſie die Manifeſtation des objectiven, abſoluten Denkens im ſubjectiven möglichſt wenig ſtört und trübt, daß das Subject ſich ſelbſt verläugnet, was freilich immer nur bis auf einen gewiſſen Punkt gelingen wird, weßhalb jedes philoſophiſche Syſtem im Verlauf der Entwickelung der geſammten Philoſophie theilweiſe, und häufig ſelbſt im Princip, eine Widerlegung und Berichtigung zu erfahren hat.

Zunächſt nun und im Anfange des Eingehens auf das reine Denken läßt ſich noch nichts Beſtimmtes und Poſitives über daſſelbe ausſagen. Es läßt ſich nur ſagen, was es nicht iſt, und daß es ſelbſt als ſolches nichts Einzelnes und Beſtimmtes ſein kann. Somit verhält es ſich aber als die Negation alles Beſtimmten, und ſo gefaßt iſt es nichts anderes, als die reine, allgemeine Macht der Verneinung, als das metaphyſiſche, allmächtige Nichts. Allein, indem die Subſtanz des reinen Denkens ſich in Bezug auf alles beſtimmte Sein negativ verhält und ſich ſomit als die abſtracte Macht der Negativität beſtimmt, beſtimmt es eben kraft dieſer Negation ſich in Bezug auf ſich ſelbſt als ſeine eigene Affirmation, als dieſe reine Beziehung auf ſich ſelbſt. Und in dieſer unmittelbaren Selbſtbeziehung iſt es das allgemeine reine Sein. Da aber das Sein die Selbſtbeziehung des reinen Denkens nur iſt als die Negativität alles Beſtimmten, ſo iſt es durch dieſe negative Beziehung auf das Beſtimmte nothwendig ebenſo in ſich ſelbſt ein Beſtimmtes; das allgemeine Sein kann das beſtimmte Sein nur dadurch in ſich aufheben und ſich als deſſen negative Macht verhalten, daß es daſ-

ſelbe als ſeine eigene Beſtimmtheit ſetzt, und es kann ſich nur als ein beſtimmtes Daſein ſetzen, inſofern es ſeine unmittelbare Beziehung auf ſich ſelbſt negirt. Das Sein als Beziehung auf ſich ſelbſt iſt dies alſo nur vermittelſt ſeiner Negativität, ſowie die reine Negativität und Negation alles Beſtimmten nur iſt als Sein oder vermittelſt ſeiner affirmativen Beziehung auf ſich ſelbſt. Somit iſt das abſolute Denken weder bloß Sein oder unmittelbare Beziehung auf ſich, noch bloß Negation alles beſtimmten Seins, oder reines Nichts, ſondern jenes erſte, nämlich reines Sein, iſt es nur vermittelſt ſeiner Negativität, durch welche es ſeine eigene, unmittelbare Beziehung auf ſich zu einer durch die Negation des beſtimmten Seins vermittelten Beziehung aufhebt, aber als dieſe Negation iſt auch das Nichts nur ein Sein. Beide, Sein und Nichtſein, ſind daher nur Momente an der abſoluten Subſtanz. Aber als dieſe unaufhörliche Poſition in ſeiner Negation, was in demſelben Act ein Negiren des Poſitiven iſt, iſt das abſolute Denken, oder das Abſolute als ſolches, der endlos wallende Strom des Setzens und Aufhebens, die ſtete Unruhe des Übergehens vom Sein in's Nichtſein und vom Nichtſein in's Sein. So beſtimmt iſt das Abſolute das Werden. Im Werden iſt alſo das Sein im Nichtſein bewahrt und aufgehoben, nnd das Nichtſein iſt ſelbſt ein Nichts, was vom Sein beſtimmt und durchdrungen iſt. Ein ſolches negatives Sein iſt das beſtimmte Daſein und ein beſtimmtes Daſein iſt daſſelbe durch ſeine Schranke. Aber beſchränkt iſt das beſtimmte Daſein nicht durch das allgemeine Sein als ſolches, ſondern durch daſſelbe als ein beſtimmtes Sein. Somit iſt die beſtimmte Schranke des Daſeins ſelbſt ein beſtimmtes Daſein, und dies iſt wieder beſchränkt durch ein anderes beſtimmtes Daſein, und ſofort in's Unendliche. Das beſchränkte Daſein iſt das Etwas. Darin nun, daß ein Etwas an dem andern in's Unendliche hin ſeine Schranke hat, liegt zunächſt zweierlei; einmal nämlich dies, daß das eine Etwas das andere von ſich abhält, von ſich repellirt, weil es an demſelben ſeine Negation hat, die es ebenfalls zu negiren ſtrebt, ſodann aber, daß die Repulſion als eine unendlich gegenſeitige durch ſich ſelbſt ſich aufhebt zur Attraction, kraft welcher

das eine Etwas mit dem andern Etwas zusammengeht. Indem aber jedes Etwas dasselbe ist, was das andere ist, so geht drittens jedes im anderen mit sich selbst zusammen und ist im andern seiner für sich selbst. Das Dasein gestaltet sich somit zum Fürsichsein. Im Fürsichsein sind Attraction und Repulsion als flüssige Momente gesetzt, die sich gegenseitig negiren und affirmiren. Das Fürsichsein im Moment der Repulsion sich setzend, gestaltet sich zu der Unterscheidung der in ihm waltenden Substanz zu unendlich verschiedenen Qualitäten, deren jede die andere von sich ausschließt. Aber dies ist nur eine Seite des Verhaltens des Fürsichseins. Im Moment der Attraction gestaltet es sich ebenso umgekehrt zu einer continuirlichen Einheit aller Qualitäten und setzt sich als Quantität. Die Wahrheit ist, daß beide Momente in steter Wechselwirkung begriffen sind, daß die verschiedenen Qualitäten beständig mittelst der durch sie bestimmten Quantität, die so ein bestimmtes Quantum constituirt, zusammen gehalten und auf einander bezogen sind, daß aber ebenso das Quantum, das die Qualitäten an sich bindet, als qualitativ bestimmtes Quantum sich mittelst seiner Qualität von andern Quantis unterscheidet, gegen sie repellirt, um ebenso mit ihnen zusammen zu gehen. Das bestimmte Verhältniß, in welchem Qualität und Quantität im bestimmten Quantum sich durchdringen und in welchem die besonderen qualitativen Quanta sich wechselweise verhalten, ist das Maaß. Und dieses, wie es hier und in diesem Momente überwiegend qualitativ, dort und in jenem Moment überwiegend quantitativ bestimmt ist, geht in sich selbst zu den mannigfachsten besondern Verhältnissen auseinander. Das Maaß, in dieser Unmittelbarkeit, als dieser passive Coincidenzpunkt, ist in fortwährender Oscillation begriffen. Es treibt so in jedem Punkte über sein bestimmtes, noch mehr passives, Verhältniß hinaus, und wird bald in seiner bestimmten Qualität durch das Moment der Quantität in's Maaßlose getrieben, bald wiederum auf dieser abstracten Flucht in's Unbestimmte durch seine bestimmte Qualität gefesselt. Aber in dieser seiner passiven Selbstlosigkeit und Zerflossenheit verräth das Maaß, wie es nur eine flüssige Bestimmtheit an der durch es hindurch sich bethätigenden und

bestimmenden Macht der Substanz des reinen Denkens ist und wie dieselbe sich durch dies Setzen und Zurücknehmen qualitativer und quantitativer Bestimmungen aus sich heraus und in sich zurück mit sich selbst vermittelt, und wie sie sich als die in allen Zufälligkeiten wiederkehrende Nothwendigkeit und als die in allem Wechsel verharrende Identität in sich verhält, in sich reflectirt und sich somit als das allgemeine, ideelle Wesen bestimmt, das in dem qualitativ und quantitativ bestimmten Dasein sich seine Erscheinung gibt.

Das Wesen ist nothwendig als diese negative Macht des Werdens, worin das Gewordene, das bestimmte Dasein beständig als in seinen Grund zurückgeht, einfaches, ideelles Insichsein, das alles äußerlich bestimmte Dasein auf einfach ideelle Weise in sich ewig enthält und befaßt; denn nur kraft dieser einfachen Identität mit sich vermag es in der Mannigfaltigkeit und Zerspaltenheit des endlichen Seins sich als die Negation und Überwindung desselben zu bewähren. Aber als die Negation des Seins und Werdens setzt das Wesen sich das Sein in seiner (des Seins) Unmittelbarkeit zugleich voraus, denn in sofern es sich durch dasselbe mit sich vermittelt, ist es auch durch dasselbe bedingt. Somit kann also das Sein im Wesen nicht schlechthin verschwinden, sondern es ist darin als Moment gesetzt. Und dadurch ist es, daß das Wesen beständig aus seiner einfachen Einheit mit sich herausgeht und sich selbst als ein Anderes im Sein gegenüber setzt. Das Wesen muß erscheinen, muß das Sein als seine Erscheinung affirmiren. Allein, wie das Sein im Wesen zwar als Moment gesetzt ist, aber vom Wesen auch stets als relativ selbstständige Sphäre der Erscheinung entlassen wird, ebenso hebt sich auch das Wesen in dem Sein als seiner Erscheinung zwar zum Moment auf, und läßt das Sein als ein relativ selbstständiges sich gegenübertreten, ohne sich jedoch darin nach seiner einfachen Idealität zu entschwinden. Das Wesen reflectirt aus dem Sein als seiner Erscheinung und realen Bethätigung in sich als ideelle Macht und übersinnliche Welt, und das Sein reflectirt aus dem Wesen als seinem ideellen Grunde in sich als Welt der Erscheinung, als eine relativ selbstständige Existenz. Somit sind wir hier also schon auf dem

Punkte angelangt, wo ſich das abſolute Denken oder das Abſolute ſchlechtweg als Selbſtunterſcheidung in zwei entgegengeſetzte Welten beſtimmt, die an ſich eins ſind, und denſelben Inhalt, aber in verſchiedener Formbeſtimmtheit derſelben. Hier iſt es nun aber auch, wo nach unſerer Anſicht in der Hegel'ſchen Logik ein Mangel, eine große Unbeſtimmtheit und Inconſequenz eintritt, indem Hegel, aus zu großer Furcht vor dem Dualismus, den Unterſchied zu ſehr verwiſcht, und die ideale Welt ganz und gar in der realen, und umgekehrt, dieſe in jener ſchlechthin aufgehen läßt. Er verfehlt zu entwickeln, wie in jeder beſondern Sphäre, trotz ihrer an ſich ſeienden Identität mit der andern, ein Characterzug geſetzt iſt, welcher der andern als ſolcher nicht zukommt. Durch eine einſeitige und eigentlich nur die Sphäre der Erſcheinung berückſichtigende Dialectik klappt er Weſen und Erſcheinung unter der Kategorie der Wirklichkeit zu ſehr zuſammen, ſo daß der Unterſchied beider nicht zu ſeiner Berechtigung kommt. Und ſo reſultirt bei Hegel der Begriff als eine Identität beider Sphären, die im letzten Grunde nur Proceß ſein ſoll. Die Welt des Idealen kommt im Begriff als das Moment der Allgemeinheit und die Baſis der Subjectivität, die Welt des Realen als das Moment der Beſonderheit und die Baſis der Objectivität vor. Aber beide Kreiſe ſind nur verſchwindende Momente des als abſolute Idee durch ſie hindurch proceſſirenden Weltproceſſes.

Indem keine der beiden Sphären ſich wahrhaft für ſich ſetzt und ſelbſtſtändig von der andern unterſcheidet, ſo wäre eigentlich die richtige Conſequenz, bei Hegel, eine totale Indifferenz beider zu einander geweſen.

Aber Hegel erkannte zu gut, daß aus einer todten Indifferenz ſich keine Welt geſtalten könne. Er ſetzt alſo an die Stelle der Indifferenz, in welcher das Syſtem des Spinoza als Akosmismus verharrt, die Kategorie des Proceſſes. Die Einſeitigkeit dieſer Beſtimmung haben wir ſchon erkannt.

Es mag nur noch bemerkt werden, wie die logiſche Kategorie des Proceſſes auch deshalb nicht die Spitze des Syſtems und den Herzpunkt

des Abſoluten bilden kann, weil für die Bethätigung dieſes Proceſſes vorausgeſetzt werden muß, daß bald das Moment der Idealität und Subjectivität, bald das Moment der Realität und Objectivität, wenn anders beide nicht in todter Indifferenz in einander verharren ſollen, das Übergewicht bildet. Aber woher ſoll nun dem einen oder dem andern Momente dieſe Präponderanz kommen, wenn nicht jedes ein ſelbſtſtändiges Centrum hat? Die Polaritäten des kosmiſchen und telluriſchen Lebens erklären dies Räthſel nicht, da ſie ſelbſt erſt einer Erklärung aus dem Begriffe und dem logiſchen Denkgeſetze harren. Nach dem logiſchen Denkgeſetze aber muß diejenige Macht, welche gegen eine andere das Übergewicht bildet, dieſe andere in ſich zum Moment herabſetzen, und deren Selbſtſtändigkeit ein für alle Mal aufheben, wenn die andere bewältigte Macht nicht noch ein eigenes Centrum in ſich hegt, was nie in die Gewalt der erſten Macht gelangen kann, und aus welchem ſie ewig junge Kräfte ſchöpft.

Somit drängt Alles darauf hin, die Sphäre der Subjectivität und des Idealen und die Sphäre der Objectivität und des Beſondern als zwei ſelbſtſtändige Welten anzuerkennen, deren jede ſich von der andern ſpecifiſch unterſcheidet, und eine eigenthümliche Totalität und Selbſtſtändigkeit in ſich bildet, ohne deshalb von der andern ſich abſtract zu ſcheiden. Denn beide Welten bedingen ſich auch, ſie ſind der Subſtanz nach Eins, es iſt derſelbe Inhalt, der ſich in jeder nur in verſchiedener Formbeſtimmtheit ſetzt, nämlich in der einen als Geiſtigkeit, die das materielle Princip, in der andern als Materialität, die das geiſtige Princip zum bloßen Momente in ſich herabſetzt.

Indem Hegel die Selbſtſtändigkeit und Aſeität der Kategorie der Subjectivität verkennt, verfällt er im dritten Buche der Logik, in dem Abſchnitte über die Subjectivität, darauf, die ſubjectiven Urtheils- und Schlußformen zu entwickeln, die doch den Begriff der Ichheit und des ſubjectiven Denkens, der an dieſem Orte gar noch nicht entwickelt worden iſt, vorausſetzen. Es iſt offenbar, daß ſtatt der äußerlichen Aufnahme dieſer Beſtimmungen über die Formen des ſubjectiven Denkens in dieſem Abſchnitte, der von der unendlichen Subjectivität handelt, die logi-

ſche Entwickelung der metaphyſiſchen, rein geiſtigen Momente der göttlichen Subjectivität, wie der Idee des abſoluten Wiſſens und Wollens und der unendlichen Freiheit, hätte vorkommen müſſen. So würde Hegel in der Logik einen locus für die Idee Gottes gewonnen haben, der nun fehlt; um welches Mangels willen der Schein des unperſönlichen Pantheismus das ganze Hegel'ſche Syſtem durchzieht, obgleich die Religionsphiloſophie Gott als den Geiſt, der von ſich ſelbſt weiß, definirt. Dies letztere iſt eigentlich eine Inconſequenz, die dem Reſultate der Logik widerſpricht. Allein, wir haben geſehen, wie die Logik Hegels ſelbſt im zweiten und dritten Theil aus der ſtrengen Conſequenz des dialectiſchen Denkens herausgefallen iſt, und wie in Wahrheit die ganze Metaphyſik auf die Anerkennung eines perſönlichen Gottes hindrängt.

Das Reſultat iſt alſo, daß das Abſolute ſich als Univerſum ewigzeitlich in zwei entgegengeſetzte Sphären auseinander ſchlägt, in Natur und Gottheit, die im umgekehrten Verhältniſſe zu einander ſtehen und in ihrer Beziehung auf einander zunächſt nur negativ in einander ſcheinen. Aber die negative Beziehung auf einander geht in einer dritten Sphäre, der Sphäre des individuellen Geiſtes, die wir in der Menſchheit ſich verwirklichen ſehen, auch zur affirmativen Vermittelung fort.

Was das negative Verhältniß von Natur und Gottheit angeht, ſo iſt dies einmal geſetzt auf Seiten Gottes, geht aber durch die eigene concrete Geiſtigkeit Gottes zur Affirmation fort. Ich will dies in der Kürze nachzuweiſen verſuchen.

Das göttliche Weſen iſt causa sui in unendlicher, rein geiſtiger Weiſe, das Weſen der Natur iſt auch causa sui, aber in endlicher, materieller Weiſe. Die Gottheit beſtimmt ſich aber als dieſe reine Geiſtigkeit nur durch die unendliche Actuoſität, kraft welcher ſie alle endlichen Verhältniſſe negativ in ſich ſetzt. Die Endlichkeit und Materialität beſteht in Raum und Zeit und in der Bewegung, als der Ineinsſetzung von Raum und Zeit. Das göttliche Weſen, als die Negation der Endlichkeit, iſt alſo das Idealſetzen aller Raumbeſtimmungen, die abſolute Macht des reinen Denkens über den Raum. Somit wohnt

es weder an einem bestimmten Orte, noch hat es überhaupt eine bestimmte Beziehung zur Örtlichkeit. Gott ist demnach auch nicht jenseits des Raumes, wie die Vorstellung und Phantasie ihn faßt, sofern unter diesem Jenseits wiederum nur eine bestimmte oder unbestimmte Räumlichkeit verstanden wird. Er ist auch nicht in der Weise im Raume gegenwärtig, als ob er irgendwo sinnlich zu vernehmen wäre. Der Raum, als solcher, offenbart nicht Gott, sondern Endlichkeit und Äußerlichkeit, und nur in Dem, was den Raum innerlich überwindet, klingt, je innerlicher es wird, wie der Gedanke des Menschen, desto mehr das göttliche Wesen als ein innerlich Gegenwärtiges an. — Strauß fehlt in der Kritik der Vorstellung von der göttlichen Allgegenwart darin, daß er derselben nach seiner pantheistischen Weltansicht ein positives Verhältniß zum Raum zu vindiciren sucht, indem er schon die materiell bestimmte Macht des Lebens für das Göttliche als solches nimmt. Oder vielmehr er verkennt die Nothwendigkeit der Wirklichkeit eines rein unräumlichen Wesens. — Eben so negativ wie zum Raum verhält sich das göttliche Wesen auch zu der Zeit, und die Zersplitterung der Zeit in die drei Momente der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ist daher in Gott aufgehoben zu einer Idealität, für deren nähere Bestimmung uns der bestimmte Begriff abgeht. Der Begriff der Ewigkeit als der steten Gegenwart in Gott ist im Grunde nur eine negative Bestimmung. Wir können nur sagen: dieses, daß der Gedanke, daß die Wahrheit überhaupt das immer Sichgleiche sei durch das Andersein aller Zeiten hindurch, das habe sie durch das Göttliche im Menschen und durch die zeitüberwindende Macht Gottes. An diese überzeitliche Macht appellirt daher im Drange der Zeitlichkeit der religiöse Glaube mit unbedingter Zuversicht, und schon der ahnungsvolle Sophokles läßt den Unglückssohn Ödipus, dem die Lösung des tiefsten Räthsels gelungen war, in seinem Jammer ausrufen:

O theures Kind des Ägeus, nur die Götter trifft
Niemals das Alter, sie allein niemals der Tod.
Das Andre alles mischt die allgewaltige Zeit.

In Raum und Zeit ist Alles außer und nacheinander, und die dialectische Vermittelung dieser beiden Potenzen der Endlichkeit ist die

Bewegung. Das göttliche Weſen, als die Negation der Endlichkeit und Relativität, hebt auch die Bewegung zum Moment in ſich auf, und iſt im letzten Grunde die abſolute Ruhe. Aber die poſitive Beſtimmung der Ruhe iſt das abſolute In-, Durch- und Fürſichſein Gottes. Von dieſer reinen Innerlichkeit und Geiſtigkeit Gottes müſſen wir nun allerdings urtheilen, daß ſie, wenn ſie nicht etwas abſtract Leeres und Unbeſtimmtes ſein ſoll, ſich nothwendig zugleich von ſich unterſcheidet, ſo daß alſo die Einheit Gottes mit ſich, die abſolute Identität, doch nur als eine Einheit im Unterſchiede gedacht werden kann. Allein, das iſt nicht ein Unterſchied, wie ihn Strauß der abſoluten Identität zu vindiciren ſucht. Unterſcheidung iſt allerdings in ihrer letzten Zuſpitzung Begränzung und Setzen von Relationen. Aber ein anderes iſt die Unterſcheidung, die Relation als ſolche, wenn ſie nämlich zur Äußerlichkeit der materiellen Exiſtenz fortgeht und die Identität als bloßes Moment in ſich ſetzt, ein Anderes, wenn ſie in der Innerlichkeit der Identität gehalten bleibt und von dieſer als ihrem Princip übergriffen wird. Solche innere Unterſchiede ſind die Gedanken und Ideen, und dieſe kommen allerdings dem göttlichen Weſen zu. Denn Gott iſt weſentlich Denken, und als Denken iſt er die unendliche Actuoſität, ſich ſelbſt zu denken, ſich denkend und in concreten Gedanken in ſich zu beſtimmen, ſich zu objectiviren. Aber im reinen Denken ſind das Gedachte, die Objectivität, und das Denken, die Subjectivität, Eins und Daſſelbe.

Der Unterſchied iſt ein innerlicher, und reflectirt daher unmittelbar in die abſolute Einheit, und iſt von dieſer ſchlechthin durchdrungen und begeiſtet. So von der abſoluten Einheit und Idealität des göttlichen Weſens durchdrungen und durchleuchtet, iſt jeder innerliche Unterſchied in Gott ein Moment ſeines Weſens, das nicht äußerlich getrennt von allen anderen Momenten deſſelben Weſens daſteht, das vielmehr alle anderen Momente in ſich ſpiegelt und geiſtig begreift, wie es von ihnen geſpiegelt und geiſtig begriffen wird. Und das iſt die Idee als der concrete Gedanke, als der Gedanke, der alle andern Gedanken innerlich implicirt und ſomit eine unendliche Totalität in ſich darſtellt.

Dieſe unendliche Totalität ſtellt ein jeder Gedanke, eine jede Idee Gottes dar. Und ſo beſteht alſo das göttliche Denken und Sichvonſich-unterſcheiden darin: in jedem Beſondern das Allgemeine, und im Allgemeinen jedes Beſondere in innerlich unterſchiedener Einheit zu denken. Eine ſolche Selbſtentfaltung in lauter innerlich unterſchiedene Ideen, deren jede alle andern in ſich befaßt, und doch von allen andern durch den beſtimmten Modus, wie ſie dieſelben enthält, auf das Beſtimmteſte unterſchieden iſt, eine ſolche Selbſtentfaltung des göttlichen Denkens iſt das Denken, das ins Unendliche hin ſich ſelbſt denkt, und das nennen wir das abſolute Wiſſen. In ſeiner unendlichen Selbſtdurchſichtigkeit und Klarheit iſt dies Wiſſen die göttliche Allwiſſenheit, deren Objecte nicht die endlichen Dinge, ſondern die ewigen Ideen, und was zur Idee ſich erhebt, ſind. Manifeſtirt ſich dies Alles verklärende Wiſſen im menſchlichen Selbſtbewußtſein, ſo iſt es für dieſes die abſolute Wahrheit. Bisweilen, in den Stunden der Weihe, ſtrahlt der volle Glanz der Wahrheit auch in den Menſchen hinüber, und dann wird er unendlich ſelig im Geiſte. Gott aber iſt die Wahrheit und die Seligkeit der Wahrheit an und für ſich. — *Καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον. Εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτε ὁ θεὸς ἀεὶ θαυμαστόν. Εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον. Ἔχει δὲ ὧδε. καὶ ζωὴ δέ γε ὑπάρχει. Ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή. ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια. Ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὑτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ ἀίδιος.**)

Strauß will in dem Begriffe der göttlichen Allwiſſenheit, vermöge welcher Gott als intuitives Denken im Theile alle Theile und das Ganze, und im Ganzen jeden einzelnen und alle Theile weiß und erkennt, eine Undenkbarkeit finden, indem er meint, daß einem ſolchen

*) »Die Betrachtung iſt das Süßeſte und Beſte. Wenn nun die Gottheit ſich immer ſo ſelig verhält, wie wir bisweilen, ſo iſt ſie immer wunderbar. Wenn aber noch ſeliger, ſo iſt ſie noch wunderbarer. Sie verhält ſich aber alſo. Und als das Leben waltet ſie. Denn der Vernunft Bethätigung iſt Leben. Gott aber iſt die reine Bethätigung als ſolche. Als abſolute Thätigkeit iſt aber ſein Leben das herrlichſte, das ewige Leben. Unrichtig meinen aber diejenigen, welche glauben, das Beſte und das Schönſte ſei nicht im Princip. — Nicht der Saame, der Keim, iſt das Erſte, ſondern das Vollkommene. Es iſt alſo eine ewige Subſtanz, unbeweglich und geſchieden von dem ſinnlich Wahrnehmbaren.« Ariſtoteles Metaphyſik XI. Cap. 6.

Wissen Alles in einander verschwimmen müsse. Allein, abgesehen davon, daß in Gott nicht von Theilen die Rede sein kann, insofern nämlich nicht das Reich der Materie, sondern das Reich der Ideen ein Gegenstand des göttlichen Wissens ist, so zeigt schon die künstlerische Intuition die Möglichkeit und Wirklichkeit eines solchen, oder wenigstens eines ähnlichen, Wissens und Erkennens. Dem künstlerischen Genius geht das Ideal seiner Anschauung in der Weise auf, daß mit der Idee des Ganzen fast in einem Nu auch alle Hauptbestimmungen des Einzelnen vor ihm stehen. Und in der näheren Fixirung jeder besonderen Bestimmtheit ist ihm unvermischt und ungetrübt im Einzelnen immer das Ganze präsent. Auch der Denker, indem er ein zusammenhängendes Ganze von Ideen und Vorstellungen darstellen will, muß in jedem einzelnen Gedanken immer alle anderen einzelnen und das Ganze präsent haben oder wenigstens diviniren. Daß dieser Überblick und Durchblick ein begränzter und relativer ist, erklärt sich aus der Beschränkung des menschlichen Denkens durch die Individualität. Aber das göttliche Wissen ist nothwendig frei vor jeglicher fix gewordenen, punctuellen Schranke. Gott ist kein einzelnes Ich. Die Natur steht unter, die Gottheit über der Ichheit, denn die Ichheit ist naturgeistige Wesenheit. Die Natur aber ist geistlos, und Gott ist naturfrei.

Wir haben das Wesen Gottes bisher in der Rücksicht betrachtet, in welcher es sich gegen die endliche Natur negativ verhält. Schon Platon hat diese Seite in Gott geahnt, denn er bezeichnet Gott als das Gute, das nur zu den geistigen Mächten des Lebens in einem positiven Verhältnisse steht, von welchem „dem Erkennbaren das Erkanntwerden kommt, so wie auch das Sein und Wesen, in dem es selbst aber nicht das Sein ist, sondern noch über das Sein an Kraft und Würde hinausragt.“ *)

Dieses negative Verhältniß der Gottheit zur Natur constituirt indeß nur Eine Seite des göttlichen Wesens. Das Zweite ist, daß Gott, wie er in sich selbst die Affirmation seiner selbst ist, vermittelst der in-

*) Platon's Staat. Buch 6 p. 509: *οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.*

neren Selbstunterscheidung in ewigen Ideen seine ideellen Unterschiede nach irgend einer ihrer Bestimmungen hin auch aus sich entläßt. Dies ist so zu fassen, daß die Ideen Gottes, nach einer Seite hin, als directe Productionen aus der Idealität und Einheit des göttlichen Wissens auch in die Centralität dieses Wissens reflectiren, daß Gott in ihnen sich auf sich selbst nach seiner unbedingten Allgemeinheit zurückbezieht. Daß dieselben ewigen Ideen und concreten Gedanken Gottes aber zweitens auch sich selbst produciren, in sofern sie nur als sich selbst zeugende, als freie Mächte von Gott gezeugt werden können. Und in dieser zweiten Rücksicht wohnt den Ideen ewig-zeitlich der Zug inne, sich auch für sich zu setzen, sich von dem allgemeinen Wesen Gottes individuell-subjectiv zu unterscheiden. Und dadurch geschieht es, daß sie sich in ein affirmatives Verhältniß zu Zeit und Raum setzen, und daß die Gottheit zwar nicht als solche, aber doch vermittelst dieser ihrer bestimmten Ideen sich selbst nach der einen Seite ihres Wesens positiv zur endlichen Natur verhält. Aber diese affirmative Beziehung auf die Natur ist den göttlichen Ideen nur in demjenigen Momente des Naturlebens möglich, wo dasselbe auch seinerseits kraft des ihm immanenten Momentes der Idealität sich über seine bloße Materialität anfängt zu erheben und sich zu verinnerlichen, d. h. der Einschlag der rein geistigen Ideen Gottes in das Naturwesen kann nur stattfinden auf dem Punkte, wo die Natur über sich selbst hinaus weist, und dies ist auf der Stufe des animalischen Lebens. Wenn nun aber auf diesem Gränz- und Coincidenzpunkte des Reichs der Ideen, die in Gott ihr persönliches Centrum haben, und des Reichs der individuellen Existenzen, deren Quellpunkt die immer werdende Natur ist, die beiden entgegengesetzten Sphären des Universums positiv zusammentreffen, d. h. sich so mit einander vermitteln, daß die gegenseitige Negativität durch sich selbst in die Affirmation umschlägt, so resultirt aus diesem naturgeistigen Processe die Selbstvermittelung und das Insichaufgehen der dritten Sphäre, nämlich der Sphäre der Menschheit. Das ist das Resultat des positiven Verhaltens Gottes zur Natur, und der Natur zur Gottheit.

Wie das negative Verhalten Gottes zur Naturſphäre im inneren Weſen Gottes vermöge der ideellen Selbſtunterſcheidung Gottes ewig umbeugt in die Möglichkeit eines poſitiven Verhaltens, haben wir geſehen.

Daſſelbe wäre nun auch am Weſen der Natur zu betrachten und im Beſonderen nachzuweiſen. Allein der Zweck und die Gränzen dieſer Schrift ſchließen ein näheres Eingehen auf die Naturphiloſophie aus. Ich will daher nur die allgemeinſten Momente mit ein Paar Worten angeben.

Das negative Verhalten der Natur als des Reichs der causa sui im Endlichen zur Sphäre der Gottheit iſt ſchon im Vorhergehenden bei Gelegenheit der Entwickelung des Begriffs der Materie kurz dargeſtellt worden. Die Materie iſt ein Gegenſtand der ſinnlichen Empfindung und Anſchauung, und kann daher nicht direct aus dem reinen Denken deducirt werden, ſondern ſie iſt eine empiriſche Vorausſetzung für daſſelbe. Sie iſt das Bereich, in welchem der Gedanke ſich ſelbſt entſchwunden iſt und nur noch an ſich zu Grunde liegt. Die Materie iſt ſomit aus dem Denken als ſolchem unerklärbar, und in dieſer Eigenthümlichkeit beſteht ihre äußerſte Negation der Welt des Geiſtes. Die Materialität als ſolche iſt, ſo zu ſagen, die Seite an der Natur, nach welcher ſie von Gott abgekehrt und ſchlechthin das Nichtſein Gottes iſt. Dennoch iſt das Ideelle ein Moment an der Materie, wenn auch ein höchſt untergeordnetes. Durch dieſes ideelle Moment nun, welches in Gott als Princip geſetzt iſt, vermittelt ſich das poſitive Verhältniß der Natur zur Idee Gottes. Das ideelle Moment in der Natur ſteht in innerer Spannung mit der principiellen Idealität in Gott. Kraft dieſer Spannung wird es ſtets zur Reaction gegen das prädominirende reale Moment der Materie erregt und ſtrebt ſich darin für ſich zu ſetzen.

Wenn nun das materielle Daſein als ſolches, welches wir mit den neuern Naturforſchern den Äther nennen, die in überwiegender Indifferenz verharrende Spannung der polaren Gegenſätze der Continuität und Discretion darſtellt, und ſomit als die unterſte Stufe des

Naturlebens, als die Stufe der materiellen Unmittelbarkeit bezeichnet werden kann, ſo würde mit dem Aufſtreben des ideellen Moments, das ſich für ſich zu ſetzen ſucht, die zweite Stufe, die Stufe der Differenz und des wirklichen polaren Gegenſatzes im Naturleben beginnen. Denn das ideelle Moment wird in dieſem erſten Anſtreben noch zugleich von dem prädominirenden realen Factor der Materie feſtgehalten und entzündet daher eine Spannung zwiſchem dem Factor der ideellen Allgemeinheit und der realen Beſonderheit, in welcher beide zwar aus der unmittelbaren Indifferenz des Äthers heraustreten, ohne daß jedoch der eine oder der andere Factor rein als ſolcher hervortreten könnte, weßhalb ſie nothwendig in Differenz und Gegenſatz mit einander gerathen. Der reale Factor verliert ſeine rein materielle Beſtimmtheit, läßt das Moment der Idealität in ſich anklingen und conſtituirt ſo ein Streben der Natur nach Beſonderung und Individualiſirung, ein Streben, das über die bloße indifferente Punktualität und Diskretion des Äthers hinausgeht, das reale und concrete Centra ſchafft, wie die Weltkörper und das zwiſchen dieſen Centris zugleich das Moment der ideellen Wechſelwirkung in der gegenſeitigen Bewegung hervorruft. Dies Streben nach Beſonderung, in welchem der reale Factor zwar noch das Übergewicht bildet, aber doch durch das ideelle Moment aus ſeiner im Äther geſetzten Indifferenz herausgeriſſen iſt, realiſirt ſich als die Macht der Schwere und Gravitation in der Natur, und dieſe Macht gliedert ſich zu den mannigfachſten Beſtimmungen von den noch mehr abſtracten und indifferenten Figurationen des Urnebels und den mehr maſſenhaften und überwiegend quantitativ beſtimmten Fixſternen an, durch die Differenzirung der Doppelſterne hindurch, bis zur concretern und vermitteltern Totalität des Sonnenſyſtems und deſſen individuellſter Zuſpitzung im Planeten hinauf. Denn der Planet iſt die concreteſte Geſtaltung der Gravitation, er iſt als Moment eines abſtracten Ganzen, des Sonnenſyſtems, zugleich Totalität für ſich als Centrum der oder des Cometen.

Der ideelle Factor, umgekehrt, hat wohl das ſtete Streben, ſich für ſich zu ſetzen und gleichſam ein ſchlechthin allgemeines Selbſt der Natur zu conſtituiren, aber er bleibt immer noch gefeſſelt an den realen,

die Materie begründenden Factor, und ist daher auch materiell bestimmt, aber so, daß das Materielle, was in der Schwere noch prädominirt, überwiegend negativ gesetzt wird. Dies allgemeine Streben nach steter Idealisirung des Materiellen realisirt sich in der Naturmacht des Lichtes, das in absoluter Leichtigkeit und Geschwindigkeit Raum und Zeit durchblitzt, und doch ebenso noch immer irgend welche Schranke an Raum und Zeit hat.

Beide Mächte, Licht und Schwere, stellen die allgemeinsten kosmischen Polaritäten, die Differenzirung des abstracten Aethers in äußerlich-innere Gegensätze dar, und Magnetismus und Electricität so wie deren Vermittelungen sind jedenfalls nur nähere und bestimmtere Specificationen dieser beiden großen Gegensätze. Ebenso vermitteln sich aus ihrem gegenseitigen Processe auf den besondern Weltkörpern die concretern Gestaltungen dieser allgemeinen Potenzen zu den besondern Hauptelementen, indem das solide Element, worin sich der Planet individuell in sich abschließt, das specifische Erdelement, das „Kieselmetall," wie es Carus nennt, *) der Schwere, das atmosphärische Element aber dem Lichte entspricht. Das Feuer stellt die fortwährende, im steten Processe begriffene, negative Vermittelung dieser Polaritäten dar, während das Wasser sich als ihre zur Unmittelbarkeit der positiven Existenz aufgehobene concrete Vermittelung bewährt. Das Wasser ist die Blüthe des elementarischen Lebens, das höchste Resultat der physikalischen Processe des Lichts und der Schwere und ihrer Specifikationen in Luft und Erde. Auf den untergeordneten Weltkörpern, wie z. B. dem Monde, scheint das Wasserelement sich noch nicht entwickelt zu haben. Das Wasser ist nach Hugi **) die „Mittelform der stick- und kohlenstoffigen Verbindungen, die einerseits zur Luftform und andererseits zur Bildung des Festen tendiren," es ist der Urschooß für die Entwickelung der geologischen Processe, der Gebirgsformationen und Krystallisationen, ja es ist die eigentliche materia matrix, der spe-

*) Carus, System der Physiologie. Bd. 1. S. 78.

**) Hugi, Grundzüge zu einer allgemeinen Naturansicht. Erste Abtheilung. Die Erde als Organismus. Solothurn, 1841. Vgl. S. 205 und sonst.

eiſtſche Anknüpfungspunkt für das organiſche Leben. **Omne animal ex aqua** iſt nach Carus ein richtigerer Satz als **omne animal ex ovo.**

Im organiſchen Leben aber geſchieht es nun, daß der ideelle Factor der Natur die Materialität, mit welcher er als Licht und Schwere noch in unentſchiedenem Kampfe begriffen iſt, wirklich, wenn auch nicht abſolut, wie der Geiſt, doch momentan und relativ bewältigt. Mit dem organiſchen Leben beginnt alſo die dritte Stufe und Potenz des allgemeinen Naturlebens, diejenige Stufe, auf welcher daſſelbe anhebt, ſeine Materialität zu verinnerlichen, ſich zu inneren und idealen Actionen zu entfalten und dem göttlichen Reiche der reinen Ideen mit poſitiver Empfänglichkeit entgegen zu bewegen. Es iſt beſonders das animaliſche Leben und noch ſpecieller das Leben in den Säugethieren, in welchem ſich die Natur zum Empfange des Himmelskindes, Menſchheit genannt, ahnungsvoll vorbereitet. Das organiſche, und vor Allem das animaliſche Leben, deſſen Seele zum Selbſtgefühle in ſich erwacht, iſt die Seite der Natur, auf welcher ſie ſich der Sphäre der Gottheit zukehrt, wie dieſe umgekehrt mittelſt ihrer, nach individueller Selbſtſtändigkeit ſtrebenden, concreten Ideen der Natur liebend entgegen kommt.

Das naturgeiſtige Product dieſer Vermittelung der Gottheit und der Natur, dieſer Umarmung des Himmels und der Erde, iſt, wie wir ſchon erkannt haben, die Menſchheit. In ihr iſt es, daß die ewige Perſönlichkeit Gottes ſich aus dem Centrum ihrer abſoluten Idealität heraus bethätigt und ſich ſelbſt in individuell geiſtiger Beſtimmtheit zum Gegenſtande ihres unendlichen Wiſſens macht und ſich ideell mit betheiligt am Proceſſe der Selbſtentwickelung des endlichen Geiſtes. Die Gottheit theilt ſo den Schmerz der Endlichkeit im Ich des Menſchen, aber ſie theilt ihn vom Centrum ihrer abſoluten Ruhe und Seligkeit aus und iſt ſo die Beruhigung der Unruhe des Lebens und die Kühlung der Gluth der Leidenſchaften im endlichen Geiſte. Sie macht ihr ewiges Wiſſen von ſich zum individuell gewußten Inhalte und tritt ſich dadurch als das Andere ihrer ſelbſt gegenüber, und verdoppelt ſich gleichſam in ſich ſelbſt als die abſolute Liebe; aber indem alle indivi-

duellen Geister innerlich genöthigt sind, um die Idee der absoluten Persönlichkeit als ihre ewige Sonne zu kreisen, so bleibt sie selbst im Andern ihrer ungetheilt und auf das Innerlichste bei sich. Und dieses Beisichsein ist, als lebendige Selbstvermittelung aus sich zu sich hin, die absolute concrete Freiheit.

In der Menschheit ist es, daß ebenso die endliche Natur ihres Gegensatzes zu Gott, ihrer bloßen Vergänglichkeit und Negativität durch Einfassung in den ewigen Rahmen der Anschauung und des Gedankens enthoben und durch das Ideal der Künste, so wie durch den Begriff der Wissenschaft verklärt und mit ihrer innern Totalität und an sich seienden Idealität vermittelt wird.

Aber, als dieser lebendige, sich selbst vermittelnde und zur Freiheit in Natur und Gottheit sich gestaltende Coincidenzpunkt der beiden Sphären ist die Menschheit nothwendig, als causa sui, auch zugleich als eine in der Idee des gesammten Universums ewig wurzelnde und aus sich selbst stammende Sphäre anzuerkennen, als eine selbstständige Substanz, die ihr Wesen nicht etwa einem Zufalle der Natur oder einem willkürlichen Belieben der Gottheit verdankt, die vielmehr aus eigenem, ewigen Drange sich zu entfalten strebt, aber zu ihrer wirklichen Selbstvermittelung nach der idealen Seite ihrer Potenz hin sich die Anregung durch das ewig vollendete Princip der Gottheit, nach der realen Seite hin sich den individualisirenden Anstoß des Naturprocesses voraussetzt. Doch bevor wir die Hauptmomente der Selbstvermittelung der Menschheit näher deduciren und expliciren, wollen wir an dieser Stelle erst noch kurz die Bedeutung angeben, welche, nach der nunmehr vollzogenen Aufhebung des Grundprincips, den einzelnen hervorstechendsten Consequenzen der Strauß'schen und überhaupt der pantheistischen Weltansicht in Bezug auf die Idee eines persönlich von der Welt unterschiedenen Gottes noch zukommen kann.

Wir erinnern zuerst an die im zweiten Abschnitte schon näher dargestellte Strauß'sche Kritik der Beweise für das Dasein Gottes. Strauß, wie wir sahen, ist bemüht, darzuthun und nachzuweisen, daß sämmtliche Beweise für das Dasein Gottes nicht sowohl auf das

Postulat eines persönlichen als vielmehr eines mit der ideellen Seite der Natur und Menschheit zusammenfallenden, pantheistischen Gottes hinauslaufen. In Bezug auf den sogenannten kosmologischen Beweis müssen wir das nun allerdings zugestehen. Dieser für sich allein führt noch zu nichts Weiterem, als zu der Anerkennung eines substanziellen Zusammenhanges der einzelnen Existenzen der Natur. Aber schon gegen das physikotheologische oder teleologische Argument ist Strauß nicht ganz gerecht. Die Unangemessenheit des Zweckbegriffs für eine allseitige Auffassung der Natur hat er allerdings, auf Hegel's und Gabler's gründlichen Erörterungen fußend, sehr treffend dargethan, allein er verkennt die tiefere Vernunftahnung, die dem physikotheologischen Argumente sonst zu Grunde liegt. Es ist aber dies die Ahnung, daß die Stufenleiter des Naturlebens auf eine höhere, der Natur polar entgegengesetzte Sphäre der reinen Geistigkeit weissagend hindeutet. Strauß hat diesen Fortschritt des Lebens in der Natur zu immer höheren Potenzen hinauf nicht genug berücksichtigt und gewürdigt, er ist auch nicht gründlich in den Begriff der Materie eingegangen. Es finden sich bei ihm kaum Andeutungen über das Wesen und die Stellung der Materie zur Welt des Geistes. Und wo sie vorkommen, da werden sie nur aufgenommen, nicht begriffen, nicht in ihrer Vernunftnothwendigkeit dargethan. Strauß geht hier meistens auf die Autorität Hegel's zurück und verhält sich nicht eben so kritisch gegen die Dogmen der neueren Philosophie des Pantheismus, als gegen die Dogmen der Kirche. Fast alle bedeutendern, von speculativer Wissenschaft durchdrungenen Naturforscher der neueren Zeit, und zwar nicht bloß dogmatisch bestimmte Männer, wie der gemüthliche Schubert und der geniale Steffens, sondern auch solche Männer, die mit ganzer Seele dem Zuge der freien Wissenschaft folgen, wie Hugi, Carus, Burdach und Andere, stimmen darin zusammen, daß die von Stufe zu Stufe höher und intensiver potenzirte Differenzirung der Materie nur aus einer von ihr verschiedenen und durch sich selbst getragenen Welt der Ideen, die an sich selbst der Materialität entnommen sei, erklärt werden könne. Und wie dasselbe Resultat auf philosophi-

ſchem Wege ſich erhärten läßt, glauben wir in der vorhergehenden Expoſition über den Drang der Natur zum Idealen hinauf dargethan zu haben. Und was man auch über das inſtinktartige und bewußtloſe Wirken der Naturſeele nach den Kategorien der Einheit und des Unterſchiedes und ihrer concreten Vermittelung zu geſetzmäßiger Ordnung und Schönheit Räſonnables ſagen, wie groß man auch von einer Subſtanz, die nach dialectiſch gegliederten Geſetzen wirken und doch in ſich ohne ſelbſtgewußte Vernunft ſein ſoll, denken möge — niemand hat es bis jetzt klar zu machen vermocht, wie nun aus dem urſprünglich und an ſich Selbſtbewußtloſen das Selbſtbewußtſein entſtehen könne. Vernunft im letzten Grunde iſt zwar nicht bloß, iſt aber doch zugleich auch Wiſſen. Concrete Totalität des geſammten Univerſums, Zuſammenklingen von Natur und Menſchheit im Großen und Ganzen iſt nicht denkbar ohne abſolute Sichſelbſtdurchſichtigkeit des Univerſums. Dieſe iſt aber weder in der Menſchheit noch in der Natur geſetzt, und im Proceſſe des Weltgeiſtes ſetzt ſie ſich nur als ſtetes Sollen, was ſich nie erreicht. Sie muß alſo nothwendig als abſolute Intelligenz für ſich ſein und ein ewiges ideales Bereich bilden. Und was berechtigt denn auch, den blindwirkenden Inſtinkt als etwas Urſprüngliches zu ſetzen, die ſelbſtbewußte Vernünftigkeit aber nicht? Nichts, abſolut Nichts berechtigt dazu. Kurz, die Harmonie der Sphären, die Zuſammenfaſſung aller der beſonderen Mächte des Univerſums, deren jede eine ſpecifiſch von andern verſchiedene und auf das Vielfachſte mit ihnen collidirende Richtung einſchlägt — dieſe Zuſammenfaſſung kann nur als Intelligenz gedacht werden. Denn die Intelligenz iſt das Höchſte was wir kennen, und die abſolute Intelligenz iſt das Einzige, worin der Gedanke als reiner Gedanke ſich befriedigt. Die Intelligenz als Wiſſen weiß aber nothwendig von ſich ſelbſt und iſt ſomit abſolute Perſönlichkeit. Das iſt es, worauf das phyſikotheologiſche Argument im letzten Grunde dringt, und was es ſich durch keine Macht der Erde und durch keine Dialektik und voreilige Conſequenz des Verſtandes rauben läßt. Die Natur iſt wohl aus ſich, aber nicht allein aus ſich zu erklären, weil ſie nur relativ durch ſich iſt, weil ſie als

besonderes Glied einer höheren Totalität eingefügt ist, und diese Totalität ist die Dreieinigkeit von Gott, Natur und Menschheit.

Eben so ungerecht wie gegen den physikotheologischen ist Strauß auch gegen den ontologischen Beweis für das Dasein Gottes, indem er die demselben zu Grunde liegende metaphysische Idee der Aseität des reinen Denkens nicht näher berücksichtigt, und kurzweg nur auf Kants Widerlegung desselben recurrirt. Denn Kant hat nur die formelle Seite dieses Arguments, nicht aber das Wesen desselben zu widerlegen vermocht. Man kann es Strauß zugeben, daß die Quintessenz dieses Beweises die Idee Gottes als des Geistes in allen Geistern, des Denkens in allem Denken sei, nur durfte er dann das Argument nicht in der Mitte seines Ganges inhibiren. Das thut er aber, indem er die letzte Begründung der Möglichkeit eines allgemeinen Geistes, welches der an und für sich seiende, von den individuellen Geistern sich selbstständig unterscheidende, absolut persönliche Geist ist, abschneidet. Gegen den moralischen Beweis, wenn derselbe auf die Glückseligkeitstheorie gebaut wird, wie bei Kant, hat dagegen Strauß vollkommen Recht.

Auf die eigentliche Bedeutung der Lehre von der Dreieinigkeit, die Strauß nach den Beweisen für das Dasein Gottes behandelt, und auf die Exposition der Idee, die dieser Lehre als Ahnung zu Grunde liegt, lasse ich mich des Raums wegen hier nicht ein, und will nur noch, in Bezug auf den Begriff der Persönlichkeit, bemerken, daß die neuere Philosophie denselben häufig mit dem Begriffe der Individualität verwechselt. So, wenn es heißt, Persönlichkeit sei sich zusammenfassende Selbstheit gegen Anderes, was sie damit von sich abtrenne, Absolutheit dagegen sei das Umfassende, Unbeschränkte, das nichts als eben nur jene im Begriff der Persönlichkeit liegende Ausschließlichkeit von sich ausschließe. Absolute Persönlichkeit mithin sei ein non ens. —

Es wundert uns, daß Strauß solcher abstracten und unbestimmten Sätze so viele ohne Weiteres für beweisend in sein Werk aufgenommen hat. Abstract und unbestimmt ist aber der mitgetheilte Satz, weil der Begriff der Absolutheit und der Begriff der Persönlichkeit, das

heißt hier der Individualität, so äußerlich und unvermittelt einander gegenüber gestellt werden. Als ob nicht Alles auf die nähere Bestimmung ankäme. —

Persönlichkeit ist nicht bloß endliche Individualität, noch bloß abstracte, selbstlose Substanzialität, sondern sie ist unendliche Subjectivität, freies Selbstbewußtsein, das die Schranke seiner Individualität überwunden hat oder überwindet. In der Sphäre der Natur bildet das individuelle Moment allerdings schlechthin das Centrum, aber dennoch ist es in der Sphäre des animalen Lebens schon nicht ohne das Moment der Allgemeinheit, und dadurch gehört das thierische Individuum in seiner Besonderheit zugleich der Gattung an. Aber das ideelle Moment geht mit dem Momente der Besonderheit noch nicht auf vorherrschend innerliche Weise zusammen — darum ist das Thier für sich nur Individuum und greift nicht selbstbewußt über seine individuelle Schranke hinüber, und wir sagen daher, die Persönlichkeit gehe ihm ab. Im Menschen aber greift das Allgemeine immer mehr in selbstbewußter Weise über das Moment seiner Besonderheit hinüber. Der Mensch ist daher nicht nur an sich, als Glied der Gattung, sondern auch für sich allgemeines Wesen, und mit jedem Fortschritte seiner geistigen Ausbildung kommt er weiter von der Schranke seiner Individualität los, und gerade in und wegen dieser selbstbewußten Erhebung in das Unendliche schreiben wir dem Menschen Persönlichkeit zu. Das Wesen der menschlichen Persönlichkeit besteht also darin, daß die Individualität kraft ihrer für sich seienden Subjectivität sich im Momente ihrer Idealität und Unendlichkeit auf selbstbewußte Weise erfaßt. Je mehr nun die Persönlichkeit zu dieser ihrer vollen Wahrheit sich erhebt, desto selbstständiger und freier, desto unabhängiger von äußeren und endlichen Mächten schließt sie sich in sich selbst ab, aber desto intensiver und allgemeiner umfaßt sie auch das Universum, und verhält sich in ihrer geistigen Ichheit so wenig ausschließend gegen alle andern Iche, daß sie vielmehr mit ihnen in das Verhältniß der unendlichen Wechselwirkung tritt. Und in diesem unendlichen Wechselverhältnisse drückt somit jede Seite zugleich die Totalität in bestimmter Form aus, und durch alle Iche

hindurch ſtrahlt und manifeſtirt ſich ſo Ein unendliches Selbſtbewußtſein, das alle individuellen Geiſter nur deshalb in ſich zur Einheit zuſammen faſſen kann, ohne das Fürſichſein derſelben im Sein für einander ſchlechthin zu negiren, weil es ſelbſt die concrete Einheit, nämlich Wiſſen von ſich im Andern ſeiner, iſt. Wäre aber der allgemeine Geiſt nicht Wiſſen von ſich ſelbſt, ſo könnte er auch in den beſondern Ichen nicht zum Wiſſen von ſich kommen, ſo könnten dieſe ſich nicht im Geiſte der Wahrheit gegenſeitig durchſichtig und klar werden, könnten ſich nicht mit geiſtiger Liebe umfangen, denn ſie bewegten ſich in einem an ſich ſelbſt geiſtloſen Elemente.

Nicht die bewußtſeinloſe und in ſich dunkle, ſich ſelbſt undurchſichtige Subſtanz, ſondern nur die Subſtanz, die zugleich an ſich Wiſſen von ſich iſt, kann die individuellen Geiſter mit einander vermitteln, und in ſich zur concreten, ſelbſtbewußten Einheit des Geiſtes zuſammenſchließen. Gelangt nun der Menſch erſt in der Idee Gottes zur wahrhaft freien Perſönlichkeit, und iſt Perſönlichkeit dieſes unendliche In- und Beiſichſein im Andern ſeiner ſelbſt, ſo iſt Gott die Perſönlichkeit an und für ſich, und nur in der Idee der Perſönlichkeit an und für ſich kommt der Begriff der Abſolutheit erſt zu ſeiner Vollendung und Wahrheit, wie nur ein perſönliches Weſen ſich zum Gedanken des Abſoluten zu erheben vermag.

Nach allen Dieſem können wir uns nicht für überzeugt halten, daß die Idee der Perſönlichkeit Gottes, ſofern man darunter die ewige Action Gottes, ſich ſelbſtbewußt von der Welt zu unterſcheiden, und nur vermittelſt dieſer Selbſtunterſcheidung ſich an das menſchliche Weſen zu manifeſtiren, verſtanden wird, irgend wie von der modernen Speculation anders als nur ſcheinbar und der Meinung nach erſchüttert worden ſei. Bleibt uns aber die Idee eines perſönlichen Gottes, der dem Proceß und Wechſel der Endlichkeit entnommen und concretes, ewiges Wiſſen von ſich im Menſchen iſt, ſo bleibt uns auch die Idee einer unendlichen Liebe, die erleuchtend, erlöſend und heiligend in die Menſchheit hineingreift, und mit dieſer Liebe der Hauptinbegriff der göttlichen Eigenſchaften, wenn auch in Bezug auf beſondere dogmatiſche Vorſtel-

lungen von denſelben die Strauß'ſche Kritik von großer Berechtigung iſt und eine neue gründlichere poſitive Unterſuchung über die Idee derſelben noch erſt von der Zukunft zu erwarten ſteht. Doch werden gewiß ſchon die großartigen Vorleſungen Daub's über die Dogmatik von bedeutender Wirkung ſein.

Wir gehen jetzt, nach dieſer Betrachtung des ewigen Weſens der Gottheit und der Hauptmomente des Naturlebens, zur näheren Expoſition der Idee der Menſchheit über.

Es iſt, wie wir ſchon erkannten, im inneren Weſen des Abſoluten begründet, daß es ſich als polarer Gegenſatz der beiden Sphären der Gottheit und Natur verwirklicht, und daß dieſer Gegenſatz ſich in der Sphäre der Menſchheit zur concreten Einheit aufhebt. Das Weſen der Gottheit drängt ewig mit freier Nothwendigkeit auf dieſe Vermittelung hin, die Natur ſtrebt der Innerlichkeit entgegen, erreicht ſie aber in ſich ſelbſt noch nicht auf wahrhafte Weiſe, und weiſ't daher über ſich hinaus in die Sphäre der Menſchheit. Die göttliche Welt hat als ſolche noch einen unvermittelten Gegenſatz an der natürlichen, und wiederum die natürliche an der göttlichen Welt. Die Natur, auf der dritten und höchſten Stufe ihrer Selbſtentwickelung, auf der Stufe des organiſchen und insbeſondere des animaliſchen Lebens, ſtreift zwar ſchon an die Innerlichkeit des Geiſtigen heran. Denn, obwohl das thieriſche Leben in den Protorganismen, in den Infuſorien, überhaupt in allen Eithieren, nach ſeiner individuellen Seite hin faſt noch gänzlich paſſiv in das Gattungsleben zerfließt und es nur zur abſtract-unbeſtimmten Empfindung bringt, ſo erreicht die animaliſche Subſtanz doch endlich, nachdem ſie in verſchiedenen geſonderten Richtungen und Gruppirungen alle Hauptſyſteme ihrer organiſchen Totalität, wie zunächſt das Moment der unmittelbaren Einheit der organiſchen Beſtimmungen in den Eithieren, ſodann das Moment der Differenzirung und Geſtaltung derſelben zu entgegengeſetzten Richtungen in den Bauch- und Rumpfthieren,

beſonders herausgeſetzt und in ſich zugeſpitzt hat, den Höhepunkt ihrer Entwickelung in den Kopfthieren, zu denen alle Wirbelthiere gehören. *) Und vor allen iſt es die Klaſſe der Säugethiere oder der ſogenannten Mamalien, in deren Individuen der Organismus ſeinen concreteſten Schluß vollbringt und ſeine tiefſte Innerlichkeit in der Materialität erreicht, denn, während in dieſer Klaſſe des Thierreichs die Makis den Übergang der noch weniger durchgebildeten Wirbelthiere, nämlich der Fiſche, Amphibien und Vögel, in die Abtheilung der Vierhänder bildet, ſteht der Orang-Utang nebſt dem Schimpanſe als der höchſte Schlußpunkt des Thierreichs da und deutet mit ſeinem zum Bewußtſein hinandämmernden Gefühlsleben ſchon auf den Menſchen hin. Das vollendete Thier, das alle Syſteme des Organismus in ſich zur concreten Einheit zuſammenſchließt, unterſcheidet ſich durch die beſtimmte, zur relativen Selbſtſtändigkeit in ſich gediegene Individualität von dem allgemeinen Strome ſeines Gattungslebens, als energiſches Selbſtgefühl, und taucht durch den Anſatz zur Subjectivität aus dem unbeſtimmten und paſſiven Gewoge der Senſationen zu einer Art fürſichſeiender und ſichdurchſichbeſtimmender Selbſtheit empor. Andererſeits ſetzt es durch dieſe individuelle Beſtimmtheit ſich in eine lebendigere Spannung mit der Gattungsſubſtanz, beſonders in dem Zuſtande, wenn der Geſchlechtstrieb erwacht. Durch dieſe gedoppelte Inſichreflexion aus der Gattung in die individuelle Seite ſeines Daſeins und aus dieſer in die Gattung; durch dieſe concretere Vermittelung und ſelbſtſtändigere Durchdringung des ideellen und materiellen Pols ſeines Organismus, die ihren erſcheinenden Ausdruck in der gleichmäßigen Wechſelwirkung zwiſchen dem Syſtem des Blut- und Bildungslebens und dem Syſtem des Nerven- und Empfindungslebens findet, erwacht das Thier zu einer Art innerer Selbſtobjectivirung, und dadurch dämmert in ihm eine Art Bewußtſein der objectiven Welt auf, und das Thier producirt in ſich

*) Vergl. die Zootomie von Carus, wo in der Einleitung eine treffliche, von ſpeculativen Ideen getragene und zugleich durch gründliche Kenntniß des einzelnen Details unterſtützte Eintheilung des Thierreichs gegeben iſt. Sie ſcheint mir bedeutend tiefer angelegt, als die von Oken im vierten Bande ſeiner großen Naturgeſchichte deducirte Eintheilung.

eine gewiſſe Reihe innerer Anſchauungen und Vorſtellungen. Daub, in ſeiner ſonſt ſo trefflichen Anthropologie, geht viel zu weit, indem er dem Thiere die Anſchauung, den Sinn für räumliche und zeitliche Verhältniſſe ſchlechtweg abſpricht und demſelben nur geſteigerte Senſationen vindiciren will.

Allein trotz dieſes nahen Hinanſtreifens an die Sphäre des Bewußtſeins und Selbſtbewußtſeins kommt das Thier doch noch nach keiner Seite hin über die Relativität und überwiegende Äußerlichkeit des Naturlebens ganz hinaus, und daher verfällt es auf dem höchſten Punkte ſeiner Selbſtentwickelung unaufhaltſam wieder der Fluctuation des Naturproceſſes und dem leeren Wechſel ſich gegenſeitig ſetzender und aufhebender Individuen. Es iſt noch nicht das wahrhaft Ideelle und Allgemeine, was ſich in der thieriſchen Individualität beſondert hat, und darum iſt dieſelbe nur Anſatz, nicht Vollendung und Sichſelbſterfaſſung der Subjectivität. Die Innerlichkeit des Thiers iſt von ihrem Weſen ſelbſt aus eine beſchränkte, eine relative Potenz, nämlich die Gattungsſubſtanz, die nur ein vereinzeltes Moment des ganzen Naturlebens bildet. Das innere Weſen der Natur als ſolches iſt aber ſelbſtlos und dem bloßen Werden und Proceſſe hingegeben, und kann ſich daher nicht als unendliche fürſichſeiende Totalität in irgend einem Individuum reflectiren. Dies vermag nur der in jedem Momente totale und bei ſich ſeiende reine Geiſt; aber eben die Geiſtigkeit geht dem Thiere ab, denn es iſt nicht der Geiſt als ſolcher, der ſich in demſelben beſondert, und die Subjectivität des Thiers wurzelt daher im letzten Grunde noch in etwas an und für ſich Selbſtloſen, in einer Subſtanz, die in lauter relative Attribute und Modi auseinander fällt. So, vom Weſen aus begränzt und ohne an ſich ſeiende Unendlichkeit, findet das Thier ſich auch in ſeiner äußerlichen Exiſtenz überall mit Gränzen umzogen.

Es iſt beſchränkt auf ein beſtimmtes Klima, auf ein beſtimmtes Element, auf beſtimmte Nahrungsmittel u. ſ. w. Aus Mangel an abſoluter Innerlichkeit vermag es nicht die Senſationen ſeiner Sinne zu allgemeinen Vorſtellungen, zu Gedanken und Ideen umzugeſtalten,

vermag es nicht, ſich ſelbſt in der Idee zu erfaſſen. Darum fehlt ihm, gegenüber den ſinnlichen Actionen der objectiven Natur, die als Empfindungen in die thieriſche Subjectivität reflectiren, und gegenüber den zerſetzenden Mächten des Lebensproceſſes, der ewig bleibende Mittelpunkt in ihm ſelbſt. Die Subjectivität des Thiers zerfließt daher fortwährend haltungslos und traumartig in ſich und vermag ſich nicht zum innern Organismus des Geiſtes in ſelbſtſtändigen Gedanken und Ideen zu entfalten. Darum fehlt der thieriſchen Seele der Keim der unendlichen Perſönlichkeit, darum verfällt ſie der abſtracten Auflöſung im Tode, darum vermag ſie keine göttliche Offenbarung in ſich aufzunehmen, darum iſt ſie keiner unendlichen Bildung, keiner Gemeinſchaft im Geiſte, keiner Geſchichte fähig. Steffens' Anſicht von der Zukunft der Natur iſt eine bloße Meinung. Die Natur hat keine Geſchichte und darum auch keine Zukunft; ſie entwickelt nur das ſchon immer Geweſene, ſie iſt durch und durch endlich; Alles in ihr verfällt wiederum der Vergangenheit, dem abſtracten Proceſſe; aber zu dem concreten Progreſſe der Zukunft vermag ſich Nichts in ihr zu erheben.

In dieſer Weiſe ſteht die Natur der Sphäre der Gottheit, ungeachtet ihres Zuges zum Idealen hin, noch überwiegend negativ gegenüber, und ebenſo verhält ſich die Gottheit zur Natur. Das affirmative Verhältniß beider zu einander iſt daher auf jeder Seite nur erſt an ſich, als allgemeine Möglichkeit, geſetzt, und erharrt ſeine Erfüllung und concrete Verwirklichung in einer dritten Sphäre. Denn, wie die Natur überwiegend nur Relativität und äußerliches, endliches Daſein producirt und auch den Aufgang des Innerlichen ſtets wieder in ihre ſelbſtloſe Subſtanzialität reſorbirt, ſo waltet die Gottheit dagegen überwiegend als reine Innerlichkeit, als abſolute Einheit und Idealität in ſich ſelbſt. In dieſer abſoluten Einheit mit ſich unterſcheidet ſich das göttliche Weſen zwar innerlich von ſich in beſtimmten und concreten Ideen; allein die einzelnen Ideen können in Gott ſelbſt nicht zur individuellen Selbſtſtändigkeit und realen Vereinzelung fortgehen; denn das Reich der individuellen Beſonderung iſt die Natur und hat ſeine Vorausſetzung an Raum und Zeit, die in Gott ſchlechthin

aufgehoben ſind. Die Natur als ſolche widerſtrebt aber noch dem göttlichen Weſen als ſolchem.

In dieſem überwiegend negativen Verhalten zu einander iſt es unmöglich, daß ſich beide Sphären wahrhaft durcheinander befriedigen. Vielmehr findet noch ein unaufgelöſ'ter Widerſpruch zwiſchen ihnen ſtatt. Die Natur, als das Bereich der Endlichkeit, widerſpricht der göttlichen Welt der reinen Geiſtigkeit und Unendlichkeit. Das göttliche Weſen bleibt ſich in der Natur ſelbſt entfremdet, findet ſich in ihr nicht wieder, da das Ideelle in der Natur dem Andersſein unterworfen iſt und ſeiner abſoluten Innerlichkeit und Einfachheit in Gott widerſpricht. Die Natur in ihrer bloßen Endlichkeit vermag das Göttliche als ſolches nicht in ſich zu vernehmen und zu geſtalten; all ihr Drängen und Streben nach Idealität endet in Moder und Verweſung. Das Allgemeine und Bleibende in ihr iſt nur der Wechſel zwiſchen Leben und Tod.

Gleichwohl iſt es die eine und ſelbige Subſtanz des Univerſums, die ſich in Gott der Natur und in der Natur der Gottheit entgegenſetzt. Das Univerſum aber iſt das Abſolute. Sonit iſt es ein Widerſpruch des Abſoluten mit ſich ſelbſt, der zwiſchen Gottheit und Natur geſetzt iſt. Aber daraus folgt, daß das Abſolute ſich auch noch in einer dritten Sphäre, in welcher ſich der Widerſpruch aufhebt und allſeitig vermittelt, verwirklichen muß. Der Unterſchied und Gegenſatz der Sphären weiſ't mit logiſcher Nothwendigkeit auf ihre Einheit hin, ſo wie umgekehrt die concrete Einheit nur aus entgegengeſetzten Beſtimmungen reſultiren kann. Gott kann nicht als reine Geiſtigkeit gedacht werden, ohne den Gegenſatz zur Natur und umgekehrt kann die Natur in ihrer Relativität nicht ohne die Gottheit beſtehen. Aber dieſer verwirklichte Gegenſatz von Gottheit und Natur, fordert auch eine ſich verwirklichende Einheit beider, eine Einheit, die den Gegenſatz zwar nicht vernichtet, weil ſie durch denſelben bedingt iſt, die ihn aber wohl vermittelt und verſöhnt. Dies iſt der Grund, daß die Natur von dem Drange beſeelt iſt, ſich zu vergeiſtigen und vom Geiſt ſich regieren zu laſſen. So zieht es die höheren Thiere mit unwiderſtehlicher Macht zu dem Menſchen hin, als werde ihnen erſt wohl in deſſen Nähe.

Dies ist aber auch die Nothwendigkeit, daß die Gottheit nicht in ihrer reinen Innerlichkeit verharrt, sondern ihr innerlich objectives Wesen zur Menschwerdung bestimmt, um sich auch im Andern ihrer selbst zu fassen und ihre ewigen Gedanken im Besonderen zu realisiren. Und diese göttliche Nothwendigkeit ist als eine Nothwendigkeit des innersten göttlichen Wesens die Freiheit selbst und realisirt sich als absolute Liebe.

Daß aber der eine Gegensatz sich so im andern bethätigt und den andern in sich affirmirt, und daß so aus Beiden ein Drittes resultirt, das setzt voraus, daß dies Dritte auch als ewige Urpotenz im Begriff des Absoluten angelegt ist. Denn nur in einem Dritten, was an sich die Anlage zu beiden, zur Geistigkeit sowohl als zur Natürlichkeit, ist, können sich die entgegengesetzten Sphären mit einander positiv vermitteln. Und dies Dritte ist die Sphäre der Menschheit. Diese setzt sich demnach zwar für die Entwickelung ihres individuellen Factors das immerwerdende Dasein der Natur, so wie für die Erregung ihrer geistigen Anlage das ewig in sich vollendete Wissen und Wollen der Gottheit voraus und ist somit durch Natur und Gottheit ewig-zeitlich bedingt; aber ebenso setzen auch umgekehrt Gottheit und Natur sich für ihr reales Zusammengehen die an sich seiende Potenz der Menschheit als besondere, in sich selber wurzelnde Sphäre des Universums voraus, und das Wesen der Menschheit hat daher einen innersten Kern in sich, der unabhängig von Gott und Natur rein durch sich selbst ist. Das Wesen der Menschheit ist ebenso, wie Gottheit und Natur, in seinem letzten Grunde causa sui. Für die Verwirklichung seiner an sich seienden Wesenheit und damit er auch im Einzelnen für sich werde und sich aus seinem innersten Centrum heraus entfalte, setzt sich der menschliche Geist zwar die Erregung von Seiten der Natur und Gottheit voraus. Aber was er in dieser Beziehung als ein Gegebenes empfängt, das verwandelt er aus dem Princip seiner an sich seienden Selbstständigkeit in seine eigene That, macht das ihm Äußerliche, sei es ein Geistiges, sei es ein Natürliches, zu einem Innerlichen, und in dieser Selbstentfaltung und Selbstvermittelung liegt der Quellpunkt seiner wahren Freiheit.

Blicken wir nach Auffindung dieſer im innerſten Weſen des Denkens begründeten Idee der Menſchheit auf die Anſicht zurück, die Strauß über die Entſtehungsweiſe des menſchlichen Geſchlechts entwickelt, ſo müſſen wir derſelben in mehrfacher Beziehung widerſprechen. Strauß hat allerdings Recht, die Meinung, daß die erſten Menſchen unmittelbar von Gott geſchaffen ſeien, als eine unrichtige zu beſeitigen. Es iſt aber ebenſo unrichtig, wenn er nun ſeinerſeits die Entſtehung des menſchlichen Geſchlechts auf einen bloßen Naturact zurückführt. Die Entwickelung der geiſtigen Seite im Menſchen iſt durch eine Erregung von Seiten Gottes, durch ein göttliches Wirken auf die menſchliche Seele bedingt und ſomit iſt das Wiſſen und Wollen des Menſchen zugleich als eine göttliche That im Menſchen anzuerkennen und das erſte Beginnen deſſelben auf die Gottheit zurückzuführen. Darum mußte beim erſten Hervorgange des menſchlichen Geſchlechts die Gottheit aus ihrem innerſten Centrum heraus ſich in der Bildung des Menſchen bethätigen. Des Menſchen leibliche Seite iſt ein Product der Natur, ſein geiſtiges Streben iſt aber ein Product der Wirkſamkeit Gottes in der Seele. Aber dabei iſt nicht zu vergeſſen, daß das Weſen des Menſchen ebenfalls causa sui iſt, und daß mithin der Uranfang der Menſchheit auch aus der ewigen Idee derſelben begriffen werden muß. Darüber nun verlautet nichts bei Strauß. Was die Menſchheit in ihrem innerſten Grunde ſei, hat er ganz unberührt gelaſſen. Aus dieſem Mangel erklären ſich viele Einſeitigkeiten der Strauß'ſchen Anſicht. Wir ſträuben uns durchaus nicht gegen die Zurückführung der erſten Entſtehung des organiſchen Lebens auf die generatio aequivoca und können auch die Einwendungen eines Naturforſchers in Hengſtenbergs evangel. Kirchenzeitung gegen dieſe innerhalb der Sphäre der Protorganismen, der Infuſorien und Entozoën noch fort und fort ſich bethätigende Productivität der Natur nicht ſchlagend finden, da ſich empiriſch nichts darüber ausmachen läßt, da die von Ehrenberg vorausgeſetzten Eier nur Producte der Reflexion ſind, und da der Begriff darauf führt, daß die Gränzpunkte des organiſchen und phyſikaliſchen Lebens, namentlich im Ele-

mente des Waſſers, noch unbeſtimmt in einander verfließen. Allein ein Anderes iſt es mit der Entſtehung des Thierlebens, ein Anderes mit dem Hervorgange des menſchlichen Ichs. Die Entſtehung des letztern kann ſchlechterdings nicht allein aus einer Action und Productivität der Natur begriffen werden, da im Ich eine Seite geſetzt iſt, die ſich ſchlechthin negativ gegen die Natur wendet und mithin ihren Urſprung aus einer übernatürlichen Sphäre ableitet. Wir dürfen uns freilich nicht vorſtellen, als wenn dem Ich dieſe Seite irgend einmal von Außen eingeſenkt wäre. Denn ſie iſt nothwendig als ewige Uranlage mit dem Keim des Ich zugleich geſetzt, d. h. ſie iſt unentſtanden und quillt aus dem innerſten Weſen der Ichheit auf immanente Weiſe hervor. Allein das Ich als ein werdendes mußte nothwendig einmal durch diejenigen Factoren und Sphären, die es ſich für ſein Werden und ſeine Selbſtentwickelung vorausſetzt, angeregt und gleichſam durch einen Anſtoß jenſeits ſeiner zum Gegenſtoß in ſich ſelbſt veranlaßt werden. Iſt nun die Bedingung für die Individualiſation des Ichs die unabhängig vom Ich exiſtirende äußere Natur, ſo konnte allerdings das Ich nach dieſer ſeiner Naturbeſtimmtheit hin nur dadurch zur Selbſtbethätigung erregt werden, daß die Natur, mit der Potenzialität der Ichheit geſchwängert, aus dem Schooße ihrer animaliſchen Lebensſubſtanz den leiblichen Organismus des Ichs producirte und die demſelben immanente Idee in ſich ſelbſt zur individualiſirenden Activität erregte. Aber ſo war die Natur ſchon von der Idee der Ichheit mit beſtimmt, — und die Entſtehung des menſchlichen Organismus iſt mithin zugleich eine ſchöpferiſche Bethätigung aus der Idee des menſchlichen Weſens. Ferner war dies Producíren der Natur für die Idee und in der Beſtimmtheit der Idee des Ichs dadurch bedingt, daß das an ſich ſeiende Weſen der Menſchheit zugleich von Seiten Gottes, in welchem der Factor ihrer reinen Innerlichkeit ſein ewig ſelbſtbewußtes Centrum hat, erregt und zur idealiſirenden, die bloße Animalität überwindenden Selbſtbethätigung im Elemente der Natürlichkeit aufgereizt ward. Und ſo kommt überhaupt im Hervorgange jedes menſchlichen Individuums überall zugleich mit der Naturthat

eine That der Gottheit in Betracht. Als daher die Idee der Ichheit auf unſrem Planeten den Anfang ihrer individuellen Geſtaltung machte, da hörte die vorherrſchende Wirkſamkeit der bloßen Naturmächte auf, und im Act der erwachenden Ichheit überwältigte der göttliche Geiſt mittelſt der Ichheit das bloße Naturleben und die bloße Naturproductivität. Das Werden des Menſchen iſt alſo eine Selbſtbeſtimmung ſeiner Idee, bedingt nicht nur durch die Mitwirkung materiell beſtimmter, natürlicher Kräfte, ſondern auch durch die reine Action Gottes aus dem Centrum ſeiner unendlichen Geiſtigkeit heraus. Und das iſt das rein Übernatürliche im Aufgange der Menſchheit. Äußerlich iſt der erſte Beginn des Menſchen allerdings noch mehr als der jetzige, welcher durch die Zeugung ſelbſtbewußter Individuen vermittelt iſt, ein bloßer Hergang der Natur geweſen, und Niemand würde, wenn wir uns einen Zuſchauer bei der Schöpfung der erſten Menſchen gegenwärtig denken, es haben bemerken können, daß hier ein abſoluter Durchbruch durch die bloße Naturmacht im Werke ſei, denn an eine unmittelbare Schöpfung des menſchlichen Leibes, ſo wie überhaupt der Ichheit von Seiten Gottes iſt nicht zu denken. Aber ein innerliches geiſtiges Erregen von Seiten Gottes bei der Bildung des Menſchen, was allerdings auch auf die Naturwirkſamkeit im Menſchen ſchon umbildend zurückwirken mußte, haben wir nothwendig zu glauben. Und ſomit müſſen wir die Entſtehung der erſten Menſchen zugleich auf einen unmittelbaren Act Gottes zurückführen, wenn auch das einzelne Detail des Hergangs uns ebenſo ein Geheimniß bleibt, wie noch unendlich vieles Andere in der Sphäre des Geiſtes und der Natur, ſo daß wir auch darüber, ob zuerſt nur Ein Menſchenpaar oder eine beſtimmte Vielheit von Menſchen entſtanden ſei, nichts Gewiſſes auszuſagen wiſſen. Wir unſers Theils freilich möchten es nach Carus und anderen dogmatiſch unbefangenen Naturforſchern, denen auch Strauß folgt, wahrſcheinlicher finden, daß das Menſchengeſchlecht nicht nur als Ein Paar und an Einem Orte, ſondern in mehreren Exemplaren und an mehreren Orten der Erde äußerlich, nach ſeiner Naturbeſtimmtheit, auf dem Wege der generatio æquivoca

entſtanden ſei. Aber etwas Gewiſſes läßt ſich darüber nicht ausmachen. Was indeß das Dogma vom Urſprunge der Menſchheit aus Einem Menſchenpaar anbetrifft, ſo erſcheint uns daſſelbe nur als populäre, ſinnliche Vorſtellung von der Idee der geiſtigen Einheit der Menſchheit, von der innern Zuſammengehörigkeit aller menſchlichen Individuen; dieſe Idee wußte das unwiſſenſchaftliche Bewußtſein ſich nicht anders anſchaulich zu machen, als dadurch, daß es ſie auf ein ſinnliches Factum zurückführte.

Kehren wir nach dieſer kleinen Abſchweifung wieder zur Explication der Uridee der Menſchheit zurück, ſo können wir nach allem Vorhergehenden zunächſt folgende Punkte als die Grundbeſtimmungen des Weſens der Menſchheit feſtſtellen. Die Menſchheit iſt eine naturgeiſtige, aus ſich ſelbſt ſtammende Urpotenz des Univerſums und ſteht als ſolche in unendlicher Wechſelwirkung mit der Sphäre der Gottheit und der Sphäre der Natur. Von Seiten des Naturlebens hat das Weſen der Menſchheit in irgend einem beſtimmten Zeitmomente, als das Reich der Natur ſich auf unſerm Planeten bis zu ſeiner höchſten Geſtalt verwirklicht und zur relativen Innerlichkeit im animaliſchen Leben hinauf potenzirt hatte, den Anſtoß für ſeine organiſche Lebensentwickelung und Beſonderung zu beſtimmten natürlichen Individuen empfangen. Und jedes menſchliche Individuum iſt demnach nach dieſer ſeiner Naturſeite hin auch den Geſetzen der Natur, insbeſondere des individuellen Lebens unterworfen. Es durchläuft den Kreis ſeines animalen Daſeins in beſtimmten Abſtufungen der Lebensalter, es iſt der Differenz des Geſchlechtslebens unterworfen, es iſt dem polaren Wechſel des Bildungs- und Empfindungslebens, wie das Thier, hingegeben, und reflectirt bald überwiegend in das allgemeine, ſelbſtloſe Gattungsleben, wie im Schlafe und in der Zeugung, bald in das Moment des individuellen Selbſtgefühls, wie im Wachen und in der Spannung des Sinnenlebens auf die Objecte der Natur. Das Selbſtgefühl bildet im Moment ſeiner Naturbeſtimmtheit das individuelle Centrum des menſchlichen Weſens und in dieſer Beziehung iſt der Menſch im Ganzen, aber allerdings mit unendlichen Modificationen

im Beſondern, an dieſelben Vorgänge und Schickſale des Lebens, wie das Thier, gebunden. Aber kraft ſeines rein geiſtigen Momentes, das in das Centrum der göttlichen Weſenheit reflectirt und von dieſem aus den Anſtoß zu rein geiſtigen Actionen, zum Denken und Wollen, empfängt, entwickelt ſich das Weſen der Menſchheit in jedem individuellen und naturbeſtimmten Selbſtgefühle als eine rein innerliche Macht, die zwar gebunden iſt an die beſtimmte Gränze der Individualität nach der einen Seite hin, die aber nach der andern Seite hin für die ganze Welt der göttlichen Innerlichkeit und des rein Idealen offen liegt und von allen ewigen Ideen, die im Centrum der göttlichen Perſönlichkeit innerlich geeint ſind, durchdrungen und beſtimmt wird, wie es ſelbſt von ſeiner individuellen Form aus beſtimmend auf ſie zurückwirkt. Dieſer göttliche Factor des menſchlichen Weſens wirkt dann auch auf den Naturfactor der Individualität mitbeſtimmend zurück und ſteigert dadurch das natürliche Leben und Selbſtgefühl der Individualität über die vorherrſchend äußerlich beſtimmte Animalität des Thierlebens hinaus, ſo daß ſelbſt die plaſtiſche Seite des menſchlichen Organismus den unendlichen Widerſchein des rein Idealen aus ſich zurückſtrahlt.

Zwei Richtungen ſind es demnach, die das menſchliche Weſen conſtituiren und in denen es ſeine an ſich ſeiende Subſtanz entfaltet, um in dieſem Vermittelungsproceſſe ſich ſelbſt nach ſeiner innerſten Grundlage zu verwirklichen und ſein Anſichſein für ſich zu ſetzen. Die eine Richtung geht auf das Göttliche, die andere auf das Natürliche. — Als die an ſich ſeiende Idealität beider Richtungen, bezieht ſich das menſchliche Weſen aus beiden auf ſich ſelbſt zurück, und ſein Streben iſt, ſich immer mehr von den beiden es bedingenden Sphären der Natur und Gottheit als ſubjectives Fürſichſein zu unterſcheiden und nur mittelſt dieſer Selbſtunterſcheidung ſich auf ſie zu beziehen und ſich mit ihnen in Wechſelwirkung zu ſetzen. Dieſes in divergirenden Richtungen ſich mit ſich vermittelnde und aus der Welt des Endlichen und Unendlichen mit ſich zuſammengehende Fürſichſein iſt das einzelne Ich und das Ich iſt weſentlich unendlich für ſich werdendes Selbſtbe-

wußtſein. Denn die Ichheit des menſchlichen Weſens iſt gedoppelte Inſichreflexion aus zwei entgegengeſetzten Sphären, aus der Sphäre der Natur und der Sphäre der Gottheit. Vermöge der einen unterſcheidet ſich die Ichheit von der andern und reflectirt daher die eine in die andere und beide in ſich ſelbſt, und iſt ſo unendliche Spiegelung der Welt des Endlichen und Unendlichen in ſeinem eigenen concreten Fürſichſein. Im Moment ſeiner Gottesbeſtimmtheit und reinen Geiſtigkeit unterſcheidet ſich das Weſen des Menſchen in ſeiner Einheit mit der göttlichen Welt zugleich individuell von dieſer letzteren mittelſt ſeines individuellen Selbſtgefühls, und ſo iſt es ein durch Gefühl und Empfindung beſtimmtes Wiſſen, was daher in vielen Punkten ſich zwar nur zur dämmernden Ahnung geſtaltet, aber gleichwohl den Widerſchein und die ewigen Actionen des abſoluten Geiſtes in ſich als ſubjective Vernunft vernimmt. Im Moment ſeiner Naturbeſtimmtheit dagegen und im Gefühle der Einheit mit der endlichen Welt unterſcheidet es ſich ebenſo auch von dieſer, kraft ſeiner Richtung auf das rein Ideale, kraft ſeines göttlichen Wiſſens, und ſo verklärt es ſeine endlichen Empfindungen zu ideellen Vorſtellungen, Gedanken und Ideen. Durch dieſe gedoppelte Unterſcheidung, die zugleich ein Beziehen und Vernehmen des einen Gegenſatzes im andern iſt, erfaßt ſich das Weſen des Menſchen in ſeiner ſelbſtſtändigen Ichheit und wird ſich derſelben in unendlich vermittelter Weiſe bewußt.

Die Ichheit alſo bildet das ſelbſtbewußte Centrum des Weſens der Menſchheit und von dieſem Punkte aus verwirklicht ſich das Weſen der Menſchheit zur concreten Totalität eines ideellen Organismus. Im Momente ihrer Naturbeſtimmtheit nämlich beſondert ſich die Menſchheit vom Princip der Ichheit aus in eine unendliche Reihe einzelner, individuell von einander unterſchiedener und in ihrer Endlichkeit ſich ausſchließender und entgegengeſetzter Subjecte, die in Raum und Zeit mit, nach und neben einander auftreten und von denen jedes in ſeiner individuellen Selbſtheit ſich überwiegend und egoiſtiſch nur auf ſich oder die von Natur mit ihm näher zuſammengehörigen Iche bezieht. Im Moment ſeiner Gottesbeſtimmtheit iſt das Weſen

der Ichheit mitten in seiner individuellen Besonderung und Zersplitterung zugleich als ideelle, absolute Einheit von Gott, dem alles Einigenden, gedacht und objectivirt, und die göttliche Wirksamkeit durchströmt daher als ein ungetheilter, an keinen Raum und keine Zeit gebundener, ewiger Act alle besonderen und in der Natur geschiedenen Iche zugleich und zumal. Dadurch ist es, daß jedes besondere Ich den unendlichen Drang in sich fühlt, mit allen andern Ichen im Geiste eins zu werden. Aber diese Einheit ist nicht ohne den individuellen, durch die Natur vermittelten Unterschied der bestimmten Ichheit, und ebenso vermag sich kein einzelnes Ich in sich allein zu verfestigen und zu isoliren. Der immanente allgemeine Geist, von dem einigenden Princip der göttlichen Persönlichkeit erfaßt, macht jedes besondere Ich zum Glied eines ideellen Organismus, nämlich des Einen Menschheitsganzen. Die nothwendige Folge davon ist, daß weder das einzelne Ich in dem allgemeinen Wesen der Menschheit, noch dieses im einzelnen Ich schlechthin verschwinden kann. Sondern beide Seiten, von entgegengesetzten Sphären, von Natur und Gottheit angeregt und getragen und von der ewigen Kategorie der Ichheit, als der Urpotenz der Menschheit, zusammengehalten und auf einander bezogen, müssen nothwendig in's Unendliche hin sich mit einander vermitteln und ein ewig werdendes, intensiv und extensiv von Stufe zu Stufe gesteigertes Geisterreich constituiren, in welchem jedes einzelne Ich von allen andern gewußt und in der allgemeinen Idee der Ichheit und durch den Antrieb des absoluten Gottesgeistes immer bestimmter erkannt und bestätigt wird, in welchem aber ebenso jedes Ich das allgemeine Wesen der Menschheit liebend in sich hegt und alle anderen Iche in unendlich werdender Gemeinschaft und Geistesverbrüderung kennen lernt und als Glieder des Menschheitsganzen bestätigt und fördert.

In dieser Allinnigkeit bildet und verwirklicht sich jedes einzelne Ich als ein Compendium der ganzen Menschheit, und diese selbst ist in dieser auf jedem Punkte gesetzten und unendlich in sich scheinenden Totalität absolut unendlich, und wird immer mehr, was Gott ewig ist, ein Reich der Freiheit, zu dessen durchsichtigem Glanze die Sphäre

der Natur gleichsam die Folie bildet. Der Geist der Freiheit bricht in unendlicher Mannigfaltigkeit an jedem Punkte der Menschheit, bald mehr, bald minder, triumphirend hervor, hat sich jedoch in jedem Ich erst durch die größesten Gegensätze, durch Sünde und Tod hindurch zu bewähren, um sich nach seiner innersten Tiefe zu enthüllen. Von diesen entgegengesetzten Polen der Freiheit erfaßt, bestimmt sich das einzelne Ich bald negativ, bald positiv, bald im Momente seiner Naturbestimmtheit, bald im Momente seiner Gottesbestimmtheit zu seiner Idee, bis es alle Extreme durchmessen hat. So setzt es sich zunächst im Punkte seiner natürlichen Individualität mit der Macht der aus dem Unendlichen in sich reflectirten Subjectivität dem Zuge der absoluten Idee, die das einzelne Ich als Glied ihrer unendlichen Totalität zu setzen strebt, eigenwillig entgegen. Das Ich ist an sich selbst ein Unendliches, aber es ist dies nur im unendlichen Processe seiner Selbstentwickelung. Fixirt es sich in irgend einem flüssigen Moment und Stadium seiner werdenden Freiheit, so opponirt es sich in der Zeit seiner ewigen Bestimmung, setzt, was nur Moment sein soll, als Totalität und kehrt damit die Welt in sich selber um. Das ist das Ungeheure der menschlichen Freiheit, daß sie sich zur höchsten Abstraction, zum Böſen, fortbestimmen und diesen Widerspruch mit sich selbst sogar ein ganzes Leben hindurch aushalten kann. Aber fühlen muß das Ich diesen Widerspruch dennoch in sich, da es mit eben der innern Nothwendigkeit dem Ganzen als einzelnes Moment angehört, wie es das Recht hat, das Ganze für sich zu setzen. Erkennen muß es, daß es in seiner natürlichen Unmittelbarkeit und Besonderheit der unendlichen Totalität des Menschheitswesens gegenüber ein verschwindender Punkt, und wenn es sich in dieser Punctualität festzuhalten sucht, ein eitles und nichtiges Dasein ist. Und in diesem Gefühle der Nichtigkeit seines abstracten und böse gewordenen Selbstes hat das Ich nun, kraft der ihm immanenten Idee des Menschheitsganzen, die ewig vom Centrum der Persönlichkeit Gottes aus zu allmächtiger Bethätigung angeregt wird, die Fähigkeit, sich in sich selber umzukehren, sich unendlich über seine Particularität zu erheben und sich diesen tiefsten

aller Schmerzen anzuthun, daß es seine abstracte Egoität tödtet und in der Flamme der allgemeinen Wahrheit und Liebe sich zum hellen und empfänglichen Spiegelbilde des Ganzen verklärt. Zunächst zwar pflegt das Ich nach Zersprengung des engen Gehäuses seiner abstracten Egoität sich in schmerzlicher Aufgelöst'heit und Selbsterzitterung passiv und reumüthig an das Ganze hinzuopfern; aber bald erfährt es, daß das Ganze ihm selbst, dem Ich, nichts Fremdes ist, sondern auch seinerseits an das Besondere sich hingibt, und so gelangt das Ich endlich nach den extremsten Bewegungen im tiefsten Centrum seiner Innerlichkeit zur Beruhigung in sich, indem es da drinnen die natürliche und göttliche Seite seines menschlichen Wesens zur versöhnten Einheit zusammenschließt und als die Blume der selbstgewissen Freiheit aus dem Tode des Todes emporgrünt.

Das ist der Begriff und das Ziel der Menschheit, nämlich so in jedem einzelnen Ich Gottheit und Natur unendlich mit sich zu vermitteln. Und erst in diesem Processe, der zugleich ein unendlicher Progreß in die Zukunft ist, verwirklicht sich das Universum in seiner absoluten Allseitigkeit und Totalität. Denn es stellt in Gott die absolute Ruhe und active Geistigkeit, den Ur- und Brunnquell alles geistigen Friedens und aller inneren Seligkeit dar, in der Natur bethätigt es sich als endlose Unruhe, als der Ur- und Brunnquell aller individuellen Schmerzen und Freuden, als der Proceß des steten Werdens, und in der Menschheit endlich versöhnen sich diese Mächte als der Progreß in die Zukunft, der in jedem Ich ein Streben entfaltet, das in der kreatürlichen Angst sich durch das Erfassen der ewigen Ruhe Gottes besänftigen, und so von Stufe zu Stufe das werden kann, was Gott ewig ist, absolute Freiheit und Seligkeit in der Wahrheit.

Wollten wir nun das Wesen der Menschheit und seines vernünftigen Organismus allseitig und wenigstens von jedem Hauptpunkte im Einzelnen zu erfassen suchen, so müßten wir nach dieser Feststellung des allgemeinen Begriffes die Betrachtung des Besondern von drei Gesichtspunkten aus unternehmen. Erstens nämlich hätten wir

zu unterſuchen, wie die allgemeine Idee des Menſchen ſich nach der Nothwendigkeit der Vernunft und Erfahrung in dem einzelnen, individuellen Ich beſondert, beſtimmt, und nach ihrem allgemeinen Typus verwirklicht. (Theſis.) Zweitens hätten wir nachzuweiſen, wie dem Begriffe nach die einzelnen Iche in ihrer individuellen Beſonderheit vom allgemeinen Weſen der Menſchheit erfaßt und zu Gliedern des Menſchheitsganzen aufgehoben werden. (Antitheſis.) Das Dritte wäre dann, daß wir zu begreifen ſuchten, wie das einzelne Ich in ſich auf freie, ſelbſtbewußte Weiſe das Menſchheitsganze reproducirt und zu ſeinem Eigenthum macht. (Syntheſis.)

1) Der erſte Punkt iſt Gegenſtand der Pſychologie oder der philoſophiſchen Lehre vom geſonderten Fürſichſein und Fürſichwerden des einzelnen Menſchengeiſtes, und ſollte er einen beſondern in ſich abgeſchloſſenen Theil der wiſſenſchaftlichen Betrachtung bilden, ſo würde er ſich wie von ſelbſt in drei Abſchnitte zerlegen, von denen der erſte den Begriff und das allgemeine Weſen des beſondern Ichs nach ſeinen Hauptſeiten, der zweite die Richtungen und Formen der Seele, in denen das Ich ſein allgemeines Weſen ſich zum Bewußtſein bringt und mit ſich vermittelt, der dritte die Stufen, welche das Ich in ſeiner Selbſtentwickelung durchläuft, zum Inhalt haben würde.

2) Der zweite Punkt iſt Gegenſtand der Lehre vom menſchlichen Geiſte, wie er ſich als Menſchheitsganzes beſtimmt und die beſondern Iche zu Gliedern ſeines ideellen Organismus einweiht. Das iſt die philoſophiſche Lehre vom allgemeinen Geiſte. Als ein beſonderer Theil des ganzen Syſtems der Philoſophie würde ſich dieſe Lehre in zwei Abſchnitte gliedern. Es kann nämlich der Geiſt der Menſchheit, wie er als Totalität und objectives Princip den beſondern Geiſt zum Moment ſeiner Allgemeinheit aufhebt, die einzelnen Iche entweder im Momente ihrer Naturbeſtimmtheit oder im Momente ihrer Gottesbeſtimmtheit erfaſſen und zum organiſchen Ganzen geſtalten. In erſter Beziehung beſtimmt ſich der allgemeine Geiſt als Weltgeiſt, der ſich ſeine Erſcheinung und Realität im Familien-

und Volksleben und dem allgemeinen Gange der Weltgeschichte gibt; in der zweiten Beziehung bestimmt er sich als Organ der Gottheit, als religiöser Geist, und seine Verwirklichung ist innerlich das Reich Gottes, das äußerlich als Kirche erscheint. Weltgeist und religiöser Geist, äußeres, weltliches und inneres, göttliches Leben der Menschheit verhalten sich als polare Gegensätze. Ihre Versöhnung im einzelnen Selbstbewußtsein, welches das Element ihrer Bethätigung ist, ist die Kunst, die Moralität und Sittlichkeit und die Wissenschaft. Aber diese Versöhnung müßte

3) der Gegenstand eines besondern, nämlich des dritten Theiles werden, da in dieser Versöhnung das einzelne Ich, welches Gegenstand der Lehre vom besonderen Geiste, und das Menschheitsganze, welches nach seiner Doppelseite Gegenstand der Lehre vom allgemeinen Geiste ist, in freie Wechselwirkung mit einander treten und sich zu concreter Einheit zusammenschließen. Dieser dritte Theil könnte demnach die Überschrift führen: Die Lehre vom concreten oder freien Geiste.

Dies würden die besondern Theile der philosophischen Wissenschaft von der Idee der Menschheit sein. Aber wir müssen für unsern Zweck vom dritten Theile dieser Systematik ganz abstrahiren, und können aus dem ersten und zweiten nur diejenigen Hauptmomente hervorheben und in ein näheres Licht setzen, die vom modernen Pantheismus, und somit auch von Strauß, ganz besonders verkannt und einseitig bestimmt worden sind. Hierhin gehört nun insbesondere die Idee der persönlichen Fortdauer des menschlichen Geistes und die Idee der Kirche. Auf diese beiden Ideen und auf ihren Zusammenhang und ihre Begründung im innersten Wesen der Menschheit soll daher hier noch etwas näher eingegangen werden.

Was zuerst die Idee der persönlichen Unsterblichkeit anbetrifft, so folgt sie mit unabweislicher Nothwendigkeit aus dem Begriffe und der

Entwickelungsgeſchichte des Ichs. Wir wollen, um dies zu erkennen, den Begriff des Ichs, die Richtungen und Formen, in denen es ſich verwirklicht und mit ſich ſelbſt vermittelt, und die Entwickelungsſtufen, die es durchläuft, in kurzen Umriſſen an der innern Betrachtung vorübergehen laſſen.

Das einzelne Ich iſt ſeinem allgemeinen Begriffe nach ein Product der ewigen Idee der totalen Menſchheit, das durch den Doppelanſtoß von Seiten der Gottheit und Natur zum Gegenſtoß in ſich ſelbſt angeregt, ſich aus ſeinem Anſichſein herausbewegt und mittelſt der gedoppelten Inſichreflexion und Reaction gegen die abſolute Innerlichkeit des göttlichen Weſens und gegen die Äußerlichkeit und Relativität der Natur als ſubjectives, individuelles Fürſichſein in ſich erwacht und ſich als einzelnes Selbſtbewußtſein ſetzt. Das Ich erwacht ſomit in ſich ſelbſt als negative Einheit der Natur und des reinen Geiſtes. Es beginnt in der Natur als ein punctuelles Daſein mit dem Drange nach individueller Lebensorganiſation, als ein ſich fühlendes Fürſichſein, in welches zugleich das innerſte Centrum der Gottheit hineinwirkt. So iſt es nach ſeiner leiblichen Seite und als Gefühlsweſen ein Product der Natur und nach ſeiner ideellen Seite als Geiſtweſen ein Product der Gottheit. Aber als ſein eigener Urgrund reagirt das Ich gegen ſeine Paſſivität und ſein Geſetztſein, producirt ſich ſelbſt und ſtrebt unaufhörlich, ſowohl in ſeiner Naturbeſtimmtheit als in ſeiner göttlichen Idee und geiſtigen Weſenheit, ſich in ſich ſelbſt zu reflectiren und die Production der Natur und Gottheit in ihm ſelbſt zu reproduciren. Vor dieſer Selbſtvermittelung iſt das Ich erſt an ſich vorhanden, ſchlummert und brütet noch unterſchiedlos in ſich, und erſt durch dieſe Reaction aus ſich ſelbſt erringt es ein ſelbſtſtändiges Fürſichſein.

In dieſer Selbſtvermittelung ſchlägt das Ich nothwendig zwei entgegengeſetzte Richtungen ein, die ſich in ihm ſelbſt zur concreten Einheit aufheben. Dieſe Richtungen ſelbſt ſind unerſchöpflich, und wie das Ich ſich immer weiter in ſie vertieft, ſo kehrt es aus ihrer gegenſeitigen Vermittelung und durch den Zuſammenſchluß beider in

ſich ſelbſt auch immer bereicherter und ſelbſtgewiſſer in ſein eigenes Centrum ein.

Die eine Richtung des Ichs iſt ſeine Entwickelung zum objectiven Natur- und weiterhin zum Weltbewußtſein. Sie entſteht dadurch, daß das Ich kraft ſeiner geiſtigen Seite und ſeines Zuſammenhangs mit der ewigen Sphäre der Gottheit als denkendes Weſen gegen ſeine bloße Naturbeſtimmtheit in der ſinnlichen Empfindung und dem bloßen phyſiſchen Gefühlsleben reagirt und durch dieſe Reaction ſein Naturleben zu geiſtigen Actionen des Bewußtſeins verklärt. Die andere, entgegengeſetzte Richtung des Ichs verwirklicht ſich in der Entwickelung des Ichs zum Gottesbewußtſein, und entſteht dadurch, daß das Ich kraft der natürlichen Individualität ſeines Selbſtgefühls gegen die geiſtige Action des göttlichen Weſens in der Innerlichkeit des Ichs reagirt und ſich mittelſt dieſer Unterſcheidung einerſeits das objective, göttliche Wiſſen als ſein eigenes ſubjectives Denken und Gefühl zu vindiciren, als es anderſeits das göttliche Wiſſen in ſeiner objectiven Reinheit ſich zum Bewußtſein zu bringen und ſo ſein eigenes Denken allſeitig mit dem Denken Gottes in ihm zu vermitteln ſucht.

Indem das Ich dieſe entgegengeſetzten Richtungen des Welt- und Gottesbewußtſeins in ſeinem eigenen Centrum immer lebendiger und allſeitiger zur vermittelten Einheit zuſammenſchließt, realiſirt es ſich drittens dadurch im ſteten Progreſſe als freies, unendliches Selbſtbewußtſein, und manifeſtirt dieſe ſeine Freiheit nach Außen hin in der Kraft der Phantaſie, nach Innen hin in der Kraft des ſittlichen Willens, und nach Außen und Innen zugleich hin als vernünftige Intelligenz.

Das Weltbewußtſein des Ichs verwirklicht ſich durch drei Potenzen hindurch, ohne daß dieſe Richtung des Ichs auf die Natur und die äußere Welt, um dieſelbe ſich zu verinnerlichen, ſich jemals im Beſondern ganz zu erſchöpfen vermöchte; denn auch die Natur ſtellt in ihrer beſtimmten äußerlichen Weiſe ein unendliches, oder vielmehr ein endloſes Univerſum dar.

Das Ich, als negative, selbstständige Einheit einer göttlichen Idee und eines natürlichen Organismus, ist diese Einheit zunächst nur an sich. Denn es vollbringt die Reproduction seiner Naturbestimmtheit und göttlichen Idealität erst von Stufe zu Stufe in seiner Selbstentwickelung. Im Anfange derselben ist es daher nach der Seite seines Naturlebens noch mehr passiv, als fühlendes Ich, in seinen Organismus versenkt, und wird so im dumpfen Selbstgefühle noch willenlos von den sinnlichen Eindrücken überfluthet.

Das Thier nun bleibt überwiegend in dieser Passivität der Empfindung stehen, weil der Pol der absoluten Geistigkeit Gottes noch nicht in seine Subjectivität hineingreift, und weil es in sich selbst keinen ewigen Mittelpunkt hat, sondern ein vorübergehender Modus des Naturlebens ist. Aber das Ich ist an sich zugleich unendliche Innerlichkeit und steht der unmittelbaren Einwirkung der absoluten Geistigkeit Gottes offen. Darum kann es, von dieser erregt, nicht versenkt bleiben in die passive Naturempfindung, sondern es richtet sich aus seiner sinnlichen Seite, in welcher alle Mächte und Töne der Natur als Sensationen widerklingen, kraft seiner Idealität auf sich selbst zurück, und verwandelt dadurch das äußerlich Überkommene, die sinnlichen Eindrücke und Perceptionen, zu inneren Bestimmungen und Prädicaten seiner Ichheit, zu Anschauungen, Vorstellungen und Gedanken.

Aus dieser Richtung des Ichs von seiner Naturbestimmtheit im Gefühle und den besonderen Empfindungen auf sich selbst in seiner idealen Selbstständigkeit zurück entfaltet sich und erbläht mit tausendfachen Verzweigungen das Natur- und Weltbewußtsein und entwickelt sich innerhalb dreier Potenzen. In der ersten Potenz seiner Richtung auf Natur und Welt und aus derselben auf sich zurück ist das Ich noch ganz in seine natürlichen Empfindungen versenkt und seine eigene Subjectivität ist noch unmittelbar und ohne selbstständige Reaction von der Objectivität des äußern Daseins bestimmt. Das ist das dumpfe Brüten des Gefühlslebens, worin noch alle Bestimmungen trübe und traumartig in einander verfließen. In dieser Potenz wie-

verholt das Ich in ſich gleichſam das infuſorielle Weben und Dämmern der erſten Stufe des organiſchen Naturlebens. Dieſe erſte Potenz ſpielt auch in alle höheren und vollendeteren Zuſtände des Ichs noch als die allgemeine, materielle Baſis des Denkens mit hinein. Aber zugleich ſchreitet das Ich nach ſeinem innern Selbſt hin ungehemmt über ſie hinaus, und dirimirt mittels der Richtung auf ſich ſelbſt, die ſich in ihrer Stetigkeit und Reinheit als Aufmerkſamkeit bethätigt, das unmittelbare Weſen der Empfindung in eine objective und eine ſubjective Seite. Nach der objectiven Seite hin ſchält es den Inhalt der Empfindung aus der Form der Empfindung heraus und faßt ihn in die objectiven Formen des Raums, der Zeit und Bewegung, und geſtaltet ihn ſo zu gegliederten und geordneten Anſchauungen. Nach der ſubjectiven Seite hin reproducirt es denſelben Inhalt in ſich auf innerliche Weiſe, formirt ihn zu ideellen Bildern, zu Erinnerungen und Vorſtellungen, und gibt als Einbildungskraft dieſen innerlichen Weſenheiten einen ſelbſtgeſchaffenen Leib im Zeichen und in der Sprache. Aber auch damit noch nicht zufrieden geſtellt, erhebt ſich das Ich in der dritten Potenz ſeines Natur- und Weltbewußtſeins auch noch über dieſe Differenz der objectiven Anſchauung und der ſubjectiven Vorſtellung und ſucht die innere weſentliche Einheit und einfache Subſtanz derſelben im Begriffe des reinen Denkens zu erfaſſen und gewinnt ſo die Idee des Univerſums als den letzten Grund, der die Objectivität des Daſeins und der äußeren Welt und die Subjectivität des Ichs mit einander in ihrem gegenſeitigen Unterſchiede von einander innerlich verknüpft.

In dieſer Weiſe wird das Ich in ſeiner Naturbeſtimmtheit durch die Action ſeines Weltbewußtſeins von Stufe zu Stufe immer mehr innerlich frei von der Natur und geſtaltet ſie im Inneren zu ſeiner eigenen, der an und für ſich ſeienden Idee entſprechenden Welt. Und darum ſtaunt es die Natur nun nicht mehr in dumpfer Betäubung an, und darum bewahrt es frei und freudig im eigenen Buſen, was draußen in Raum und Zeit entſteht und vergeht. Und ſo, kann man

ſagen, wird die Natur durch den Geiſt des Menſchen verklärt, ideaſiſirt und ihrer bloßen Endlichkeit enthoben und in die goldenen und ewigen Rahmen des innern Schauens gefaßt. Aber ebenſo wird nun auch das Ich von der Natur aus individuell bereichert und zur ſubjectiven Verſelbſtſtändigung angeregt. Es hat durch Empfindung, Anſchauung u. ſ. w. den objectiven Inhalt der Natur zu ſeinem ſubjectiven Eigenthum individualiſirt und dadurch in ſich ſelbſt ein vermitteltes und ſelbſtgeſchaffenes individuelles Centrum gewonnen, kraft deſſen es ſich auf beſtimmte und energiſche Weiſe von dem allgemeinen Weſen der Gottheit unterſcheidet und kraft deſſen es ſich geſichert hat vor einem unterſchiedsloſen Zurückſtrömen in das Meer der allgemeinen Subſtanz. Hier alſo kündigt ſich ſchon die erſte Garantie der Unſterblichkeit an. Das Ich hat ſich von Innen heraus mittelſt ſeiner Richtung auf die Natur und aus der Natur und Welt auf ſich ſelbſt zurück individualiſirt und mit einem eigenthümlichen Gepräge verſehen. Es hat die Natur innerlich in ſich geſetzt. Mögen alſo auch die Organe für die äußerlichen Senſationen und ſinnlichen Eindrücke abſterben — das Ich hegt die Anſchauungen als Momente ſeiner Innerlichkeit ideell in ſich, und es iſt nicht abzuſehen, wie eine Zerſtörung des äußeren Werkzeuges das innere, von der Ichheit umſchloſſene Reſultat, das durch jenes Werkzeug gewonnen iſt, treffen könnte.

Die zu Gedanken und Ideen idealiſirten Senſationen ſchließen das Sinnliche als aufgehobenes Moment in ſich. Die innere Anſchauung und das reine Denken iſt ſchon auf der Lebenshöhe des gegenwärtigen Daſeins nur noch im geringen Maaße von der Mitwirkung des Nervenſyſtems, insbeſondere der Belegungsmaſſe, die von Innen heraus angeregt und zu einer Zuſtandsänderung beſtimmt wird, bedingt. Nur noch die Belegungsmaſſe des Hirns iſt beim Wiedererinnern thätig, aber nicht mehr auf principielle, ſondern nur auf bedingende Weiſe. Die Sinnesorgane ſelbſt aber kommen beim Denken ſchon nicht mehr in Betracht, außer etwa in krankhaft erhöhten Zuſtänden und bei großer Reizbarkeit des Nervenſyſtems. Hieraus

geht auch auf phyſiologiſchem Wege hervor, daß das Ich ſich immer mehr in ſich ſelbſt, in ſeine reine Innerlichkeit concentrirt und ſich von Innen heraus ſeine Welt zu bilden und in ſich abzuſchließen ſtrebt. Freilich gelingt ihm das im Zuſtande ſeiner Verwachſenheit mit der äußerlich beſtimmten Leiblichkeit immer nur auf relative Weiſe, und die Erfahrung hat gezeigt, wie mit dem Verluſte einer gewiſſen Hirnmaſſe auch der Seele die Fähigkeit entriſſen geworden zu ſein ſchien, diejenigen Vorſtellungen, deren Entſtehung durch die ſinnliche Erregung dieſer beſtimmten Belebungsbläschen bedingt war, wieder zu reproduciren und ſich ihrer zu erinnern. Allein, ebenſo hat man bei manchen Individuen die Hälfte des Gehirns krankhaft afficirt, völlig zerſtört, oder in Eiter übergegangen gefunden *), ohne daß die Intelligenz irgendwie dadurch litt. Die ideelle Seite und das Centrum der Ichheit bewährt ſich in jeder Beziehung als eine ſelbſtſtändige Macht gegen die materielle Seite der Seele. Durch den Untergang des Materiellen kann das Ich daher in ſeinem Centrum nicht gefährdet werden, zumal, da es im Proceſſe ſeiner Selbſtentwickelung mittelſt ſeines Weltbewußtſeins das Materielle in ſich ſelbſt ideell geſetzt hat. Darum bleibt der Seele eine Welt innerer Anſchauungen und die äußere Welt ideell in ſich abbildender Gedanken, ſollte auch von dem äußerlich vermittelnden Organe der Empfindung und Anſchauung Nichts übrig bleiben und die ſinnliche Perception mit dem gegenwärtigen Nervenſyſtem dem entwickelten Ich nach dem Tode des Leibes für immer abgehen. Oft hat bei ſterbenden Greiſen die Seele aus ihrer innerſten Tiefe heraus eine intenſive Fülle ungetrübter Gedanken und innerlicher Actionen offenbart, und hat ſich ganz unberührt vom Tode, ja energiſcher als je, gezeigt, während die ſinnlichen Functionen ſchon bis auf ein Minimum erſtorben waren. Und bei manchen Scheintodten war alle animale und plaſtiſche Lebensthätigkeit mit ſammt dem Gemeingefühl ſuspendirt, während ſie im Geiſte, wie ſie ſich nachher beim Wiedererwachen ihrer Leiblichkeit erinnerten, in

*) Siehe die Beiſpiele bei Paſſavant: Unterſuchungen über den Lebensmagnetismus. 1837. S. 28. und in Schuberts Geſchichte der Seele.

mächtiger Weiſe erregt waren und ſich in eine Region innerer Schauungen verſetzt fanden. Individuen, die vorher wahnſinnig geweſen waren, erwachten aus ſolchem Zuſtande als völlig geiſtig Geneſene.*) Und ſo deutet Alles darauf hin, daß das Ich mittelſt des Weltbewußtſeins, welches in Senſationen anhebt und in Ideenerzeugung ſich vollendet, aus ſeiner äußeren Welt ſich immer mehr eine innere überſinnliche Welt bildet, in der es ſich erfahren, objectiviren und nach ſeiner beſtimmten Individualität inne werden kann, ohne noch der ſinnlichen Eindrücke und derjenigen leiblichen Organe, durch welche ſie erregt werden, zu bedürfen. Oder wenn es ihrer irgendwie bedarf, ſo wird es ihm auch nicht an der Kraft mangeln, ſich aus ſeiner Innerlichkeit und Idealität heraus, die das Materielle als aufgehobenes Moment in ſich trägt, eine überwiegend ideelle, aber auf das Materielle gerichtete und für deſſen der Idealität zugewandte Seite empfängliche Organiſation zu producíren. So bildet ſich der Salamander, ſchneidet man ihm die Gliedmaßen ab, aus ſeinem innerenr, organiſchen Lebensfond neue, und noch unendlich mehr muß ſich die ſchöpferiſche Kraft des Ichs ſteigern, wenn daſſelbe ſich durch den Tod ſeiner leiblichen Seite in ſeine Centralität zurück gedrängt findet und in derſelben doch das Bewußtſein der objectiven Welt behalten hat. Schon zu ſeinem gegenwärtigen Organismus verhält ſich das Ich als Urgrund. Die Natur erzeugt im Dienſte der Idee der Ichheit den Leib, oder es iſt vielmehr das Ich ſelbſt, welches im Momente ſeiner Naturbeſtimmtheit als Seele organiſirend wirkt. Alles ſpricht dafür, daß es, wenn es ſich in der einen Richtung ſeines Natur- und Weltlebens erſchöpft hat, oder in dieſer Richtung gehemmt und unterbrochen ward, eine andere einſchlagen, und ſomit von Neuem, wenn auch in mehr ideeller Weiſe, organiſirend wirken werde. Man hat freilich gemeint, daß das Abſterben des Leibes, des Nervenſyſtems, als des organiſchen Products der Seele, eine demonstratio ad oculos ſei, daß die Seele oder das Ich aufgehört habe, organiſirend zu wirken. Allein, daraus, daß das von der Ichheit beſtimmte Lebens-

*) Schubert. Die Geſchichte der Seele. Dritte Aufl. S. 309. ff.

princip sich nicht mehr in den Umkreis unserer sinnlichen Wahrnehmung hin organisirend manifestirt, folgt ja doch keineswegs, daß es überhaupt aufgehört habe, organisirend zu wirken, daß es sich nicht nach einer mehr ideellen Richtung hin organisirend bethätige, wie ja ebenso das individualisirende Lebensprincip damit, daß es aufhört, überwiegend in seine plastische Richtung versenkt zu sein, wie im Fötalleben, nicht aufhört zu wirken und sich zu bethätigen, indem es vielmehr nach dem Aufhören seiner embryonischen Wirksamkeit die animale, in die Innerlichkeit der Subjectivität vorherrschend reflectirende Richtung einschlägt.

Wie also das Lebensprincip seine materialisirende Richtung immer mehr in die idealisirende aufhebt, so daß es, während es im Embryo noch ganz in die plastische Thätigkeit aufging, nach der Geburt sich immer mehr nach der animalen Seite hinwendet, so zieht sich auch die Ichheit immer weiter aus dem Zustande des Bestimmtwerdens vom organischen Lebensprincip und von den sinnlichen Eindrücken der objectiven Welt in ihr innerlich durchgebildetes und idealisirtes Fürsichsein zurück, ohne in dieser Zurückgezogenheit aufzuhören, sich zu bethätigen, wie schon ein sittlich kräftiges Geistesleben des Greisenalters bestätigt. Nach aller Analogie wird also das Ich, nachdem es frei geworden ist von dem mehr äußerlich bestimmten und bedingten Organismus seiner jetzigen Leiblichkeit, sich aus seinem eigenen, durch den Kampf mit der Natur zur Selbstbethätigung erwachten subjectiven Centrum einen mehr innerlichen, von Zeit und Raum minder determinirten Organismus schaffen und mittelst desselben seine innere Welt sich objectiviren und mit der Welt in ideelle Wechselwirkung treten. Aber zu wahrer Selbstständigkeit und innerer Freiheit in sich selbst gelangt das Ich erst, wenn es nicht nur den sinnlichen Stoff und Inhalt der Natur, sondern ebenso auch die rein geistige Substanz der ihm immanenten Sphäre der Gottheit zu seinem subjectiven Eigenthum gestaltet. Das kann aber nur durch eine unendliche Vermittelung der subjectiven Geistesactionen mit dem objectiven Denken Gottes im Ich geschehen.

Aus dieſer Vermittelung des Ichs mit der objectiven Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes in ihm entwickelt ſich zunächſt, gegenüber dem Natur- und Weltbewußtſein, als die zweite Hauptrichtung des Ichs das Gottesbewußtſein, und daſſelbe verwirklicht ſich ebenſo, wie jenes, innerhalb dreier Potenzen, von denen die erſte das Moment der unmittelbaren Indifferenz und Verſenktheit des Ichs in ſeine göttliche Idee, die zweite das Moment der Differenzirung und des Gegenſatzes zwiſchen menſchlichem und göttlichem Wiſſen, und die dritte die concrete Einheit und Vermittelung aller Gegenſätze darſtellt.

Die Verwirklichung der erſten Potenz des Gottesbewußtſeins, oder die Geſtaltung des Gottesbewußtſeins in ſeiner erſten Unmittelbarkeit, erſcheint in dem auf das Göttliche und Jenſeitige gerichteten ideellen Gefühlsleben, in dem religiöſen Ahnen und Glauben, in jenem innerlichen Verhalten des Ichs, das noch vorherrſchend in einem unmittelbaren Erregtwerden vom immanenten Gottesgeiſte beſteht, in einer Zuſtändlichkeit, in welcher die ſubjective Intelligenz noch mehr verſchwindendes Moment iſt und daher die innern Affectionen noch nicht ſondert und unterſcheidet, welches Mangels wegen es geſchehen kann, daß das Ich bloße natürliche Eindrücke und Empfindungen mit göttlichen Manifeſtationen verwechſelt. Das Gottesbewußtſein iſt daher im Zuſtande des bloßen Ahnens und unmittelbaren innerlichen Schauens noch in ſich ſelber unklar und vielfacher Täuſchung unterworfen. Es erwacht daher ſofort die Reaction der Subjectivität gegen die objective Action des Göttlichen im Bewußtſein und Gefühl.

Und in dieſem ſubjectiven Gegenſtoße verhält ſich das Ich zu dem göttlichen Inhalte in ihm als ſcheidender, unterſcheidender und formirender Verſtand.

Der Verſtand bildet die zweite Potenz des Gottesbewußtſeins und ſeine eigenthümliche Thätigkeit beſteht darin, daß er von dem Focus des individuellen Bewußtſeins aus, welcher weiter oder enger ſein kann, aber immer irgendwie beſchränkt iſt, die einzelnen Momente des göttlichen Inhalts ſeiner Ahnungen und ideellen Gefühle überſchaut, unterſcheidet, auf einander bezieht, mit einander vergleicht und

dadurch in gegenseitige Begränzung und Widersprüche versetzt. Durch diese Scheidung wird nun wohl das unbestimmte Durcheinander der ideellen Gefühle aufgehoben und Bestimmtheit in sie hineingebracht, allein, da der Standpunkt des Verstandes ein vorherrschend individueller und eben damit ein nur relativer und endlicher Standpunkt ist so geschieht es auch, daß der Inhalt der Ahnungen und göttlichen Gefühle einseitig bestimmt, verendlicht und alterirt wird. Gegen diese Alteration reagirt aber dann das objective Wissen und Denken Gottes im Menschen, das sich nicht gleichgültig gegen die Fassung und Verkehrung, die es vom Denken des Menschen erfährt, verhalten kann. Das Ich, diesem höhern Zuge in ihm andächtig lauschend, findet seine subjectiven Vorstellungen und verständigen Begriffe von der göttlichen Wesenheit der objectiven Idee dieser Wesenheit unangemessen und verwickelt sich außerdem in seinem eigenen Verstande in endlose Widersprüche. Indem es nun sein subjectives Denken durch die objective Macht des höhern Genius, dieses gottmenschlichen Logos in ihm, den Platon in praktischer Beziehung als den Eros bezeichnet, berichtigt und die entgegengesetzten Einseitigkeiten seiner Verstandesbestimmungen, von innerer Divination und Intuition erleuchtet, auf dem Wege des discursiven Denkens dialektisch vermittelt, so hebt es sein subjectives Denken in das objective Denken Gottes auf, wie es umgekehrt den objectiven Inhalt der Idee durch die Thätigkeit und Vermittelung des subjectiven Denkens sich selbst zur Gewißheit bringt, indem es denselben mit den Bestimmungen seiner sonstigen Erfahrungen in organischen Zusammenhang setzt und mit seiner innersten Eigenthümlichkeit durchdringt. Diese absolute Versöhnung seines subjectiven Denkens mit der objectiven Idee Gottes in ihm erreicht das Gottesbewußtsein des Ichs als speculatives Wissen. Aber diese concrete Einheit ist einer unendlichen Durchbildung und Steigerung fähig und das Gottesbewußtsein muß daher ewig wachsen und sich entwickeln.

Die Richtung des Gottesbewußtseins ist der des Weltbewußtseins polar entgegengesetzt. Beide Richtungen sind aber Actionen des einen und und selbigen Ichs. Das Ich sucht sie daher fortwährend mit einander

in ſich zu vermitteln und zur concreten Einheit zuſammenzufaſſen. In dieſer concreten Selbſtbethätigung entwickelt ſich das Ich als freies *Selbſtbewußtſein*.

Das Selbſtbewußtſein verwirklicht ſich als concrete Einheit des Welt- und Gottesbewußtſeins dadurch, daß es den Inhalt dieſer beiden entgegengeſetzten Richtungen ſeines Weſens mit ſich auf freie Weiſe durchdringt, daß es nach Innen und Außen hin concrete Geſtalten aus dieſem entgegengeſetzten Inhalte producirt, deren freies, verknüpfendes Band es iſt. In dieſer von ſeiner einfachen Ureinheit aus nach Innen und Außen hin ſchöpferiſch gewandten Selbſtbethätigung producirt und objectivirt ſich das Selbſtbewußtſein als ſeine eigene That und iſt nun nicht mehr nur *an ſich*, ſondern wird *für ſich* unendliche Freiheit, denn es ſpiegelt ſich in allem Sein als Subject-Object.

Wir können die Hauptmomente und Urformen dieſer ſpecifiſchen Bethätigung des freien Selbſtbewußtſeins als ſolchen in Rückſicht auf die Gränzen dieſer Schrift nicht näher entwickeln und geben daher nur folgende allgemeine Deduction.

Das Ich iſt in der Richtung auf die Natur vorherrſchend durch ſinnliche Eindrücke beſtimmt, während es in ſeiner Richtung auf Gott, in ſeinem Gottesbewußtſein, ein ewiges, unwandelbares Geſetz der Wahrheit, Heiligkeit und Güte über ſich als ſchlechthin verpflichtend anerkennen muß. Das Ich fühlt und erkennt ſich ſo von entgegengeſetzten Seiten her beſtimmt. Giebt es ſich nun überwiegend der einen Beſtimmtheit hin, ſo geräth es in Widerſpruch mit der andern, und kommt ſo in innere Entzweiung mit ſich ſelbſt. Denn die göttliche Seite ſeines Weſens tritt ihm ſofort als richtendes Geſetz entgegen und greift negirend in die Triebe und Begierden der ſinnlichen Seite hinein, wenn das Ich ſich dieſer letzten vorwiegend hingibt. Umgekehrt aber rächt ſich auch die Natur durch Reaction ihrer individuellen Kräfte im Organismus oder durch krankhafte Erregung der Empfindungen und Triebe, wenn das Ich gewaltſam von ihren Rechten abſtrahiren und ſich entweder einſeitig in die Contemplation des Gött-

lichen verſenken oder in anderer Weiſe das innere Weſen der Ichheit auf Koſten ſeiner Naturſeite begünſtigen wollte. So iſt das Ich fortwährend in Gefahr, bald nach der einen, bald nach der andern Seite hin, aus ſeinem centralen Inſichberuhen herausgeriſſen zu werden und ſich dadurch mit ſeinem eigenen Weſen zu entzweien. *) Und die Wehen dieſer Entzweiung hat einmal Jeder, der ſich zum freien Selbſtbewußtſein hindurchgerungen hat, in ſeinem innerſten Centrum erfahren müſſen, obwohl bei dem Einen der Kampf ſchwerer, bei dem Andern leichter und ſchneller zum Ziele führte. Das Ich, was nicht durch dieſe tiefe Selbſtentzweiung hindurch gegangen iſt, brütet noch mehr im ſchlummernden Indifferentismus in ſich hin. Denn dieſe innere Selbſtentzweiung iſt nicht nur die Grundlage aller jener Verſtimmungen und Qualen, für die wir keinen äußern Grund aufzufinden wiſſen, ſondern ſie iſt auch die Quelle des höhern Sehnens nach einem noch nicht erlebten Einſt, und der Schmerz der innern Zerriſſenheit ſtachelt die Seele aus ihrem vorweltlichen Schlummer ſo wie aus dem Sicherheitsgefühle der ſinnlichen Genußſucht auf zu jener energiſchen Bethätigung, kraft welcher ſie ihr an ſich ſeiendes Weſen in die Wirklichkeit gebiert. Das menſchliche Ich vermag ſich im Centrum ſeines an ſich ſeienden Weſens nur dadurch zu beruhigen und wahrhaft für ſich und frei zu werden, daß es den entgegengeſetzten Inhalt ſeines Gottesbewußtſeins und ſeines Weltbewußtſeins allſeitig mit einander vermittelt und ſowohl nach Außen hin im Elemente des objectiven Daſeins, als auch nach Innen hin, im Elemente ſeines ſubjectiven Gemüthsleben, zu plaſtiſchen Geſtalten und harmoniſchen Zuſtänden ausprägt. Erſt wenn dieſe univerſelle Harmonie von Außen und Innen als Erzeugniß der eigenen Thatkraft das Ich umwebt und durchtönt, ſo daß es in und aus ſich ſelbſt ein lebendi-

*) „Bewegt ſich die thieriſche Seele, dem Rufe der Natur im Inſtinkte unweigerlich folgend, als ein Nachtwandler, ohne zu straucheln, auf ihrer Bahn, ſo blickt dagegen die menſchliche Seele mit Gefahr des Schwindelns in die zu beiden Seiten der ſchmalen Höhe des Lebens gähnenden Abgründe, leicht zu blenden vom Lichte, oder zu täuſchen vom Schatten: hier droht die Univerſalität das Individuum in ein körperloſes Bild ohne Selbſtſtändigkeit und Thatkraft aufzulöſen, und dort die Individualität, ſich überlebend, von dem Grunde, auf welchem ſie beruht, abzu[illegible] allein zu herrſchen.“ Burchdach's Anthropologie. S. 441.

ges Kunſtwerk darlebt, gelangt das Selbſtbewußtſein zu ſeinem wahren Frieden und kommt zum Genuſſe ſeiner ewigen Freiheit und Seligkeit. Und in dieſer Seligkeit kann es dann weder von Innen noch von Außen geſtört werden, weil es ſowohl Inneres als Äußeres durch ſich ſelbſt beſtimmt, wie es dadurch beſtimmt wird, und eine ſolche unendliche Wechſelwirkung mit demſelben eingeht, daß es dadurch zur immer weitern Selbſtvertiefung in ſich angeregt wird und in dieſem Andern ſein eigenes Weſen objectivirt.

Es ergeben ſich drei allgemeine Formen und Richtungen des Selbſtbewußtſeins, in welchen daſſelbe den Gegenſatz des Endlichen und Unendlichen in ſich vermittelt. Das Ich iſt ſeinem Begriffe nach für ſich werdende concrete Einheit des Göttlichen und Natürlichen oder des Unendlichen und Endlichen. Hiernach kann es beide Seiten aus ſich heraus mit ſich und für ſich vermitteln, entweder in objectiver oder in ſubjectiver, oder endlich in ſchlechthin univerſeller Weiſe. In der erſten Weiſe beſtimmt ſich das Selbſtbewußtſein als Phantaſie, indem es die concrete Vermittelung und Durchdringung des Endlichen und Unendlichen oder des Göttlichen und Weltlichen im Elemente des äußern, objectiven Daſeins, im Wiederſchein der Natur und Geſchichte vollzieht und die reſultirende Einheit als ein objectives Daſein, was eine vom Ideellen durchleuchtete Totalität darſtellt, d. h. als ſinnlich erſcheinendes Kunſtwerk, ſetzt. Die Phantaſie, als die Schöpferin der Kunſt, die das Schöne zum Inhalte hat, iſt demnach eine jener vermittelnden und verſöhnenden Mächte des Ichs, durch die es Himmel und Erde für ſich zuſammenfaßt und kraft welcher es die flüchtigen Gedanken, die überirdiſchen Ideen, deren Urquell die Gottheit iſt, in ſeinen ſinnlichen Umkreis zaubert, um ſich auch im ſinnlichen Stoffe der Gegenwart des Ewigen zu erfreuen, ſo wie es durch ſie die dunklen Parthieen der Natur und des Menſchheitslebens lichtet, indem die ſchaffende Phantaſie, ſowohl im Furchtbaren und Schrecklichen der Weltgeſchichte als im leichten, tändelnden Spiele des endlichen Lebens, den tragiſchen oder komiſchen Humor des Idealen aufblitzen läßt. Hierdurch nun zeigt es ſich, wie das Ideale, indem es

nicht verſchmäht, auch in den Verbrechen und Thorheiten des Lebens ſein ewiges Weſen widerklingen zu laſſen, wahrhaft concreter Natur iſt.

In der zweiten Weiſe beſtimmt ſich das Selbſtbewußtſein als moraliſcher und practiſcher Wille, indem es den Inhalt ſeines Gottesbewußtſeins und ſeines ſinnlichen Weltbewußtſeins in der Beſtimmtheit erfaßt, in welcher ſich der göttliche Inhalt als ideeller Beſtimmungsgrund des Handelns, d. h. als ewiges Sittengeſetz, der natürliche Inhalt aber als Trieb und Quelle der ſinnlichen Begierden, Neigungen, Affecten und Leidenſchaften verhält. Nach der göttlichen Seite hin, in Bezug auf das Geſetz, beſtimmt ſich das Selbſtbewußtſein als Gewiſſen, nach der ſinnlichen Seite hin, in Bezug auf die ſinnlichen Neigungen und Affecten, als Gemüth.

Der Wille nun iſt es, der Gewiſſen und Gemüth in ihren entgegengeſetzten Richtungen mit einander vermittelt und verſöhnt, indem er die natürlichen Triebe und Neigungen, als das Beſondere, durch den idealen und ewigen Inhalt des Geſetzes, als durch das Allgemeine, begeiſtet. Das Reſultat des Willens iſt die ſittliche Güte und Schönheit des Characters.

In der dritten und letzten Weiſe endlich beſtimmt ſich das Selbſtbewußtſein als Intelligenz und ſpeculatives Denken, das die reine Wahrheit als ſolche, das Abſolute im Elemente des allgemeinen Gedankens, zum Gegenſtande ſeiner Thätigkeit hat.

Die nähere Beſtimmung des Inhalts dieſer drei Urformen des Selbſtbewußtſeins, der ſich als die ewige Trias der Ideen des Wahren, Guten und Schönen herausſtellt, haben die Wiſſenſchaften der Logik, Ethik und Äſthetik zu übernehmen.

In unſerem Zwecke lag nur der Nachweis, daß das Ich in allen Richtungen und Formen ſeines Weſens, in denen es aus ſeiner an ſich ſeienden Weſenheit heraustritt, ſich ſelbſt immer tiefer und allſeitiger, ſowohl in ſich als in dem Andern ſeiner ſelbſt, in Gottheit und Natur erfaßt, und daß es daher nach keiner Seite hin weder ſchlechthin aus ſich herausgeriſſen und von etwas außer ihm [illegible]

vernichtet werden noch in ſich ſelber verkümmern und wie im Leeren verdurſten kann.

Und eben in dieſem ſtetigen Zuſammengehen aus allen Richtungen ſeines Weſens mit ſich ſelbſt zur concreten Einheit des Selbſtbewußtſeins liegt das Centrum und Princip aller Garantien für die Unverwüſtlichkeit und ewige Fortdauer ſeiner Identität mit ſich, für die perſönliche Unſterblichkeit des Ichs. Das thieriſche Daſein, nebſt allen individuellen Exiſtenzen der Natur, iſt in ſeiner Vereinzelung ein nur Vorübergehendes, was ſich nicht beſtändig in ſich zu halten vermag. In der Sphäre des animaliſchen ſo wie überhaupt des organiſchen Lebens iſt nur die Gattung das Bleibende; die Individuen aber ſind dem unaufhörlichen Wechſel des Entſtehens und Vergehens unterworfen. Denn die thieriſche Gattung reflectirt noch nicht als an und für ſich ſeiende Idealität in ſich, ſondern, von der materiellen Baſis ergriffen, iſt ſie in ihrer Idealität überwiegend Paſſivität. Sie erſcheint daher als dieſe unaufhörlich wogende Lebensfluth, die von den anderweitigen Potenzen der Natur beſtimmt und begränzt, und wegen ihres Mangels an abſoluter Innerlichkeit in den unaufhörlichen Kreiſel des Entſtehens und Vergehens hineingeriſſen wird. Daher ſind die einzelnen thieriſchen Individuen nur vorübergehende Modi an dieſer fluctuirlichen Lebensſubſtanz. Es fehlt ihnen der ewige Kern der Perſönlichkeit, von wo aus ſie dem Wechſel und Proceſſe des Daſeins Widerſtand leiſten und ſich über die Schranke der endlichen Individualität erheben könnten. Nur mit relativer Energie vermögen ſie dem Eindrange der äußerlichen Naturmächte, dem Raum und der Zeit, dem Lichte und der Schwere, dem Proceſſe der Elemente von Innen heraus zu widerſtehen. Das Thier wird daher gehabt und beſeſſen von der Gattung, ohne ſie ſelbſt wahrhaft für ſich zu haben, oder es hat ſich wohl in ſich, aber nur auf relative und momentane Weiſe, denn es iſt nur fühlendes Subject.

Der Menſch aber iſt denkendes Weſen, und das Denken iſt im letzten Grunde abſolute, in jedem ſeiner Momente unendlich in ſich reflectirte Subjectivität. In Gott ſetzt ſich dieſe Subjectivität

als ewig ſeiende, als abſolute Centralität, im Menſchen beſtimmt ſie ſich als werdende, indem ſie durch das Andersſein der Natur hindurchgeht, um ſich darin zu individualiſiren und von ihrem ewigen Anſichſein in Gott, wo ihr Fürſichſein nur erſt als Potenzialität geſetzt iſt, zu unterſcheiden und ſich in freie Wechſelwirkung mit Gott zu ſetzen. Ausgerüſtet mit dieſer an ſich ſeienden Subjectivität, die durch die Einwirkung des energiſchen Gegenſatzes von Gottheit und Natur zum Gegenſtoße in ſich ſelbſt erregt und dadurch zur Selbſterfaſſung aufgerüttelt wird, ſchwingt ſich das in ſich erwachende Ich in den Mittelpunkt ſeiner Urpotenz, die gleich ewig iſt mit Gott, in jene Region des Wechſelloſen und Sichſelbſtgleichen, wohin der Zwieſpalt und Conflict der endlichen Lebensmächte nur noch leiſe Schwingungen ſendet, und, dort angelangt, wird der Menſch ſeiner Ichheit nicht entfremdet, ſondern, dort angelangt, iſt er erſt wahrhaft bei ſich ſelbſt angelangt, und ergreift ſich in jenem ewigen Centrum ſeines Weſens, wo das Denken Gottes und das Denken des Menſchen ſich begegnen, wo ſich der Geiſt zu Geiſt verhält, wo das Eine ſich im Andern, wo der Menſch ſich in Gott und Gott ſich im Menſchen hat, ohne daß Gott und Menſch ſich in einander verlieren. Das iſt die wahre Einheit, die nicht ohne den Unterſchied iſt, und das iſt ebenſo der wahre Unterſchied, der nicht ohne die Einheit iſt. Das iſt die Idee der Gottmenſchheit, deren Ahnung ſchon aufging in Platons göttlicher Seele, als er ſeinen Sokrates von jenem Eros reden ließ, der, aus einer Doppelnatur bereitet, der Gottheit von den Menſchen die Gebete überbringe, der Menſchheit aber von der Gottheit den Segen; deren Verwirklichung aber Chriſtus durch ſein ganzes Leben hindurch darſtellte, indem er ſich in jedem Augenblicke mit Gott Eins wußte und in dieſer Einheit doch die größeſte Freiheit bewährte.

Von dieſer gottmenſchlichen Weſenheit getragen, die ſich aus allem Vorhergehenden als die höchſte Kategorie des Geiſtes ergeben hat, überkommt das Ich des Menſchen aus Gott und aus ſich ſelber, zumal dieſe unvertilgbare, aller Endlichkeit entnommene Macht, ſich

unendlich in sich zu versenken und frei von allen Relationen rein bei sich selbst zu sein im Geiste der Wahrheit, Güte und Schönheit. Im reinen Denken, im freien Wollen und im innerlichen Anschauen, in dieser gottmenschlichen Kraft der Phantasie ist es, daß diese Macht sich bethätigt. Da sprudelt der Quell, in welchem die Seele sich rein wäscht von allem Schmutz der Endlichkeit, in welchem sie von sich thut Alles, was sie nicht selbst ist, worin sie ihr wahres Ur-Ich nicht manifestiren kann. Da ankert die goldene Kette des Homeros, an welcher sie sich fest hält gegen alle Stürme des Lebens, in allem Wechsel von Lust und Schmerz der Vergänglichkeit. In dieser Tiefe hallt der Kampf zwischen Sein und Nichtsein nur noch leise nach, und von hier aus steigt der Todesüberwinder in jedes werdende Ich hernieder. Wer diesen Felsengrund ahnend, glaubend oder erkennend mittelst Religion und Lebenserziehung in sich selber gefunden hat, wie denn kein Volk der Erde ganz von dieser Ahnung verlassen, kein religiös-sittlicher, von ewiger Liebe durchdrungener Mensch von diesem Glauben jemals ganz entblößt gewesen und kein ernster Zweifler von dieser Erkenntniß ganz unerschüttert geblieben ist — wer diesen Felsengrund in sich gefunden hat, der hebt kühn mit unserm deutschen Gottlieb Fichte sein Haupt empor zu dem drohenden Felsengebirge da draußen und zu dem tobenden Wasserſturze, und zu dem vom Donner krachenden Gewölk, und sagt zu sich selber mit Zuversicht: Ich bin ewig, und ich trotze euerer Macht! Brecht alle herab auf mich, und du Erde und du Himmel! vermischt euch im wilden Tumult, und ihr Elemente alle, schäumt und tobt, und zerreibet im wilden Kampfe das letzte Sonnenstäubchen des Körpers, den ich mein nenne; mein Wille allein mit seinem festen Plane soll kühn und kalt über den Trümmern des Weltalls schweben; denn ich habe meine Bestimmung ergriffen, und sie ist dauernder als ihr; sie ist ewig, und ich bin ewig wie sie. *)

Ja, ich werde sein, der ich bin und sein will. Ich gleich Ich, so tönt es mit unendlicher Zuversicht aus jedem innersten Selbstbe-

*) Fichte. Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. S. 70.

wußtſein. Denn Ich gleich Ich, das iſt dieſe unauflösliche, in ſich ſelbſt zurückkehrende Unendlichkeit, dieſer in ſich geſchloſſene und von nichts Äußerem und von keinem Andersſein zu durchbrechende Kreis. Der Körper treibt außer ſich und ſucht ein ihm ſchlechthin äußerliches Centrum; ſelbſt noch das bloß ſeeliſche Leben wechſelt in entgegengeſetzten Zuſtändlichkeiten, und büßt im wilden Drange der Triebe ſein Inſichſelberberuhen ein; aber Ich gleich Ich, das zieht ſich unfaßbar und unberührbar von natürlichen Potenzen und immer daſſelbe durch den Wechſel aller Zeiten und aller Zuſtände, durch Schmerz und Freude, durch Schlafen und Wachen hindurch, und ſelbſt nach einer ſcheinbaren Zerſtörung dieſes in ſich geſchloſſenen Kreiſes während des Wahnſinns und während hitziger Krankheiten erfaßt ſich das Ich plötzlich wieder in ſeiner urſprünglichen Identität mit ſich, und hat nichts Inneres, keinen Gedanken, keine Erinnerung ſchlechthin aus ſich verloren — ein Zeichen, daß es ſich in ſich ſelbſt niemals ſchlechthin abhanden gekommen war, daß es nur das mehr äußerliche Bild ſeiner endlichen Individualität momentan mit einem anderen Bilde verwechſelt hatte. Aber ſelbſt in das verwechſelte Bild mußte es aus dem Centrum ſeiner Ichheit heraus den inneren Gehalt, die Vorſtellungen, die es darin ſich objectivirte, hineinlegen, ſo daß es in ſeinem innern Selbſtbewußtſein daſſelbe blieb, und ſich nur in ein ihm fremdes Element verſetzt fühlte. Auch im Acte des Sterbens zeigt ſich dieſe durch alle Zuſtände des leiblichen Lebens ſiegreich hindurchgehende Identität des Ichs mit ſich, zeigt ſich ſeine Independenz vom Proceſſe des Vergehens nicht ſelten in glorreicher Weiſe. Vertiefte das Ich ſich während der rückbildenden Lebensthätigkeit des Greiſenalters, wo alle Functionen der Leiblichkeit ihrer Auflöſung entgegenſtreben, in fortſchreitender Entwickelung noch immer weiter und ruhiger in ſich ſelbſt, ſo greift es im Moment des Todes, wo ſchon das Auge brach, das Blut ſtockte und alle organiſchen Kräfte ſich löſ'ten, hin und wieder, bei einzelnen Individuen, noch einmal blitzartig mit der ganzen Macht des Willens in den Auflöſungsproceß hinein, hemmt denſelben für einen Moment, oder manifeſtirt doch mitten durch den Proceß des

Todes hindurch ein nicht nur ungebrochenes, sondern die fernste Vergangenheit in sich bewahrendes und der Zukunft muthig entgegenharrendes Selbstbewußtsein. Und dies ist eine Erscheinung, die nur daraus erklärlich wird, daß das Ich in seinem Centrum von dem Auflösungsprocesse der Leiblichkeit unberührt bleibt. So zeigt sich öfter bei Greisen, die schon lange dumpf in sich hinzubrüten schienen, in der Stunde des Todes das hellste und energischste Selbstbewußtsein.

Wie sollte auch das Ich schlechthin von etwas Anderm, in welchem es sich nicht auf seine ursprüngliche Einheit mit sich zurückbeziehen kann, erfaßt, und wie sollte es also zerstört werden können? Alles, was in das in sich erwachte Selbstbewußtsein hineintritt, wird von dem Gedanken der Ichheit durchdrungen, wird vom Ich übergriffen und verhält sich als ein untergeordneter Modus am Ich. Wie sollte also das Ich, als dies übergreifende Princip, davon bewältigt und besiegt werden können? Das Ich müßte, wie die thierische Seele, ein mehr passives Product seiner natürlichen Factoren, seines Bildungs- und Empfindungslebens sein, wenn es mit der Auflösung dieser zugleich vergehen sollte. Das Ich ist aber als Selbstbewußtsein vielmehr sein eigenes Princip und seine eigene That, und ist außerdem auf eine unwandelbare Idee Gottes basirt, während die thierische Seele nur in der Natur steht und nicht hineinreicht in das Centrum des rein Idealen. Ja, daß das Ich von etwas Anderem zerstört wird nach seiner individuellen Lebensseite hin, das ist selbst ein Gedanke oder eine Empfindung des Ichs. Das Ich ist es, was sein Ich, seine Fortdauer bezweifelt, es weiß nur durch sich vom Tode, als von der Gränze seines irdischen Seins. Aber, daß es die Gränze weiß, ist ein Beweis, daß es selbst seinem Wesen nach über derselben steht. Sein Wesen und das Princip des Universums überhaupt kann vom Ich nicht anders bestimmt werden als unendliche Subject-Objectivität, worin das Andersſein und die Kategorie des Processes nur ein Moment bildet. Das Ich kann das Princip des Universums, kann sich selbst zwar anders bestimmen und fassen, aber damit bemrkundet es nur, daß es unendliche Elasticität in sich selber ist, daß es sich in

die entgegengesetzten Bestimmungen und Gedanken zu versetzen vermag, und daß ihm mithin Nichts schlechthin fremd und absolute Gränze ist. Der Grund, weßhalb es sich so oder so bestimmt, ist in letzter Instanz immer das Ich selbst in der Bestimmtheit, daß es in allem Andern sich und sein Wesen fassen will. Und darum kann das Ich in Wahrheit nicht denken, daß es jemals gänzlich von sich ablassen werde. Der Gedanke der Vernichtung ist ein Gedanke des Ichs, und setzt voraus, daß Ich sich von etwas Anderm schlechthin bestimmt und negirt denkt. Aber eben das vermag Ich in Wahrheit nicht. Denn es denkt und bestimmt das Andere stets als ein vom Ich schon voraus bestimmtes, so daß Ich sich mithin in dem Andern auf sich zurückbezieht. Den Gedanken meines Todes als eines schlechthinnigen Nichtseins meiner als Ich kann ich als Ich und in Bezug auf mich als Ich daher gar nicht vollziehen, ohne ihn zugleich im Vollziehen zu negiren; denn indem ich ihn mir einbilde, hebe ich ihn durch mein Denken eo ipso wieder auf, weil ich den Tod als einen Vorgang am Ich bestimme, als einen Gedanken des Ichs, den dasselbe aus sich selbst nimmt.

Man kann freilich sagen, daß wir den Tod, wenn nicht ein Jeder an sich selbst, so doch jeder an Andern erleben, erfahren, daß wir ein Ich sterben sehen. Aber das heißt eben Nichts gesagt. Denn wir erfahren nur, daß ein Ich sich nicht mehr in dem von ihm verlassenen Organismus offenbart. Daß aber das Ich selbst nicht sein und sich nicht innerlich gegenständlich werden kann, ohne diesen irdischen Organismus, dafür spricht keine Erfahrung und kein Gedanke. Wohl aber spricht, wie oben schon angedeutet wurde, manches Factum dafür, daß das Ich in sich selber ein von der physischen Leiblichkeit unabhängiges Centrum besitzt. Der Wechsel zwischen Schlafen und Wachen ist wenigstens nicht dagegen. Der Schlaf ist die periodische Zurückkehr des leiblich individuellen Lebens in den Zustand des Fötallebens, in welchem das Moment der Individualität noch vorherrschend vom Bildungstriebe des Gattungslebens bestimmt und daher nach seiner relativ selbstständigen Seite suspendirt war. Die individuelle

Seite des leiblich-seelischen Lebens wird daher im Schlafe wohl momentan und relativ aufgehoben. Die äußerliche Empfindung und sinnliche Selbstobjectivirung verschwindet damit auf ein Minimum. Aber das Ich als solches hört nicht auf im Schlafe zu wirken und sich innerlich zu objectiviren, wie der Traum beweist. Das Ich sagt sich im Traume selbst, daß es träume und nimmt ein Bewußtsein vom Träumen mit hinüber in den wachenden Zustand. Hieraus geht hervor, daß das Ich als verknüpfendes Princip seiner seelischen Lebenszustände sowohl über dem Zustande seines seelisch wachenden als seines seelisch schlafenden Lebens steht. Von seinem Zustande während des tiefsten Schlafes und ob und was es da träumte, hat das Ich freilich ebenso wie von seinem Zustande in einer tiefen Ohnmacht häufig gar kein oder nur ein unbestimmtes Bewußtsein. Aber daraus folgt nicht, daß das Ich in solchen Zuständen als Ich aufgehört habe, sondern das folgt nur daraus, daß es momentan in seine einfache Ureinheit mit sich zurückgekehrt sei, daß es seine innerliche Differenzirung in die Subject-Objectivität relativ aufgehoben hat. Daß diese Rückkehr in seine an sich seiende, einfache Indifferenz aber keine absolute ist, daß das Selbstbewußtsein in diesem Zustande nicht vernichtet ist, sondern nur, wie oft auch im Wachen, in sich selbst ruht und in diese einfachere Einheit seine ganze objective Welt innerlich mit hinüber nimmt, zeigt sich darin, daß es nach dem Erwachen, dessen Eintreten zu dieser oder jener Zeit vom Willen mit abhängig ist, durch Besinnung auf sich selbst seine ganze objective Welt wieder aus seiner Innerlichkeit mit dem bestimmten Bewußtsein, daß es seine Welt und daß es dasselbe Ich ist, welches es früher war, entwickelt. Es spricht Nichts dagegen, sondern der Begriff des Ichs und alle Analogien der Erfahrung sprechen dafür, daß auch im Sterben das Ich in diese nur momentane und relative Indifferenz seiner Subject-Objectivität zurückkehren, daß es in derselben die Identität seines Selbst- und eben damit auch seines Welt- und Gottesbewußtseins bewahren, und daß es mithin, nachdem es aus seiner Ureinheit neue Kräfte geschöpft, sein angefangenes Fürsichwerden auf einer höheren Stufe

des Daſeins, ohne wieder abſtract von vorn beginnen zu müſſen, fortſetzen werde.

Daß das Ich jemals gänzlich in die völlige Indifferenz der Selbſtloſigkeit verſinken werde, wenn ſein Nervenſyſtem abſtirbt, das iſt nicht zu denken, da ſich das Ich einmal in ſich ſelbſt erfaßt und das individuelle Moment ſich verinnerlicht hat, und da es kraft dieſer innerlich gewonnenen individuellen Beſtimmtheit mit dem Inhalte ſeines Gottesbewußtſeins nothwendig in ewig polarem Verhältniſſe bleibt. Könnte dem Ich auch ſeine Naturſeite wirklich für immer abſterben und könnte damit ſeine reelle Bethätigung nach dieſer ſeiner individuellen Richtung auf die Natur hin aufhören, was indeß nicht wahrſcheinlich iſt, da dem Ich nicht die Kraft abzuſprechen iſt, ſich nach dem Tode ſeines jetzigen Leibes in einer mehr ideellen Weiſe organiſch-individuell zur Natur und endlichen Welt hin zu verhalten, und da der Übergang aus dem noch ganz latenten Eileben in's Leben des Fötalzuſtandes und wiederum der Übergang dieſes Zuſtandes in die Form des ſelbſtſtändig gewordenen Organismus bei dem menſchlichen Ich, deſſen Weſen unerſchöpflich iſt, eine wiederholte Potenzirung ſeiner Daſeinsformen wahrſcheinlich macht, — könnte das Ich deſſenungeachtet einmal alle organiſch-individuelle Beziehung zur Natur hin verlieren, ſo würde es darum doch nicht in ſeine vorweltliche Indifferenz zurück verſinken, weil es einmal für allemal mittelſt ſeines Gottesbewußtſeins in Wechſelwirkung mit der abſoluten Perſönlichkeit Gottes getreten iſt und die ſinnliche Welt ideell in ſich geſetzt hat. Hat ſich nämlich die Gottheit einmal im menſchlichen Selbſtbewußtſein als einem individuell von Gott unterſchiedenen Weſen objectivirt, ſo iſt das Ich von einer objectiven Macht in ihm beſtimmt, durch welche es ewig zur individuellen Selbſtbethätigung angeregt wird und daher nie wieder paſſiv in ſich verſinken kann.

Die Hauptſache iſt und bleibt aber immer, daß das Ich in letzter Inſtanz als ſeine eigene That anzuſehen iſt. Hat es ſich auf Anregung von Seiten Gottes und der Natur einmal in ſich ſelbſt als Ich gleich Ich, als unendliches Selbſtbewußtſein erfaßt, ſo kann es in dieſer Sub-

ject-Objectivität ſich wohl in's Unendliche hin ſteigern, ohne ſich jemals zu erſchöpfen, aber das iſt nicht zu denken, daß es ſollte jemals wieder unterſchiedslos in ſich zuſammenſinken; denn die Selbſtvermittelung des Ichs mit ſich, der Durchgang deſſelben durch die Naturbeſtimmtheit kann nicht reſultatlos ſein. Das Ich beruht im letzten Grunde in und auf ſich ſelbſt und iſt causa sui in ſeiner, wie Gottheit- und Natur, in ihrer Weiſe. Aber alle drei Sphären ſtehen in allſeitiger Wechſelwirkung. Die Natur ſtellt unaufhörlich den Proceß des Entſtehens und Vergehens im ſteten Werden dar, die Gottheit faßt ewig, was in Raum und Zeit außer und nach einander hervortritt, in innerlicher Mannigfaltigkeit zur Einheit des abſoluten Wiſſens zuſammen, und die Menſchheit iſt die Sphäre, in der die ewigen Ideen aus ihrer unmittelbaren Einheit mit Gott ſucceſſive mittelſt Raum und Zeit in die Naturmächte herausgehen, um ſich von der abſolut ideellen Weſenheit Gottes zu unterſcheiden, und um ebenſo ihre Naturbeſtimmtheit in ſich zu verinnerlichen und kraft ihrer Idealität ſich aus dem überwiegend materiellen Organismus der Natur von Stufe zu Stufe einen ſpirituellen Organismus, der die Momente des Naturlebens innerlich in ſich ſetzt, zu erzeugen. So iſt die Urtendenz des Ichs, ſich von beiden Sphären immer ſelbſtbewußter zu unterſcheiden und in ein freies vermitteltes Verhältniß zu ihnen zu treten. Das Ich kann daher weder in die Natur noch in das allgemeine Weſen Gottes unterſchiedslos zurückverſinken, aber ebenſo wenig wird es jemals wieder, nachdem es einmal von Gott und Natur zur Differenzirung in ſich ſelbſt angeſtoßen iſt und ſich als ſtrebende Subject-Objectivität, als Ich gleich Ich, in ſich erfaßt hat, in ſein indifferentes Anſichſein zurückkehren. Das iſt unmöglich gemacht durch ſein polares Verhältniß zu Gottheit und Natur mittelſt des Gottes- und Weltbewußtſeins. Wie das Ich nach ſeiner Naturſeite hin relativ frei werden kann von Raum und Zeit, bezeugt factiſch der Somnambulismus; wie es ſich ſelbſt der Gottheit opponiren und gleichwohl in dieſer verkehrten und verzerrten Weiſe geiſtig für ſich fortbeſtehen kann, bezeugt die Thatſache der Sünde und des böſen Willens. Es geſchieht in Folge eines einſeitigen Den-

nicht verſchmäht, auch in den Verbrechen und Thorheiten des Lebens ſein ewiges Weſen widerklingen zu laſſen, wahrhaft concreter Natur iſt.

In der zweiten Weiſe beſtimmt ſich das Selbſtbewußtſein als moraliſcher und practiſcher Wille, indem es den Inhalt ſeines Gottesbewußtſeins und ſeines ſinnlichen Weltbewußtſeins in der Beſtimmtheit erfaßt, in welcher ſich der göttliche Inhalt als ideeller Beſtimmungsgrund des Handelns, d. h. als ewiges Sittengeſetz, der natürliche Inhalt aber als Trieb und Quelle der ſinnlichen Begierden, Neigungen, Affecten und Leidenſchaften verhält. Nach der göttlichen Seite hin, in Bezug auf das Geſetz, beſtimmt ſich das Selbſtbewußtſein als Gewiſſen, nach der ſinnlichen Seite hin, in Bezug auf die ſinnlichen Neigungen und Affecten, als Gemüth.

Der Wille nun iſt es, der Gewiſſen und Gemüth in ihren entgegengeſetzten Richtungen mit einander vermittelt und verſöhnt, indem er die natürlichen Triebe und Neigungen, als das Beſondere, durch den idealen und ewigen Inhalt des Geſetzes, als durch das Allgemeine, begeiſtet. Das Reſultat des Willens iſt die ſittliche Güte und Schönheit des Characters.

In der dritten und letzten Weiſe endlich beſtimmt ſich das Selbſtbewußtſein als Intelligenz und ſpeculatives Denken, das die reine Wahrheit als ſolche, das Abſolute im Elemente des allgemeinen Gedankens, zum Gegenſtande ſeiner Thätigkeit hat.

Die nähere Beſtimmung des Inhalts dieſer drei Urformen des Selbſtbewußtſeins, der ſich als die ewige Trias der Ideen des Wahren, Guten und Schönen herausſtellt, haben die Wiſſenſchaften der Logik, Ethik und Äſthetik zu übernehmen.

In unſerem Zwecke lag nur der Nachweis, daß das Ich in allen Richtungen und Formen ſeines Weſens, in denen es aus ſeiner an ſich ſeienden Weſenheit heraustritt, ſich ſelbſt immer tiefer und allſeitiger, ſowohl in ſich als in dem Andern ſeiner ſelbſt, in Gottheit und Natur erfaßt, und daß es daher nach keiner Seite hin weder ſchlechthin aus ſich herausgeriſſen und von etwas außer ihm Seienden

Wenn das Universum und das Wesen der Menschheit sich nicht in den Einzelnen klar und durchsichtig wird, so bleibt es auch im Großen und Ganzen in sich ein unaufgelöst'er Widerspruch, und Alles greift nur relativ in einander. Ist das aber allein in Wahrheit ein Absolutes, was im Besondern und Einzelnen seine Totalität nicht einbüßt, nun wohl, so muß das unendliche, rein geistige Wesen der Menschheit, was in der That in jedem einzelnen Subject sich als ein Unendliches ankündigt, das einzelne Subject bis in Ewigkeit hin sich erhalten, sonst kommt es ja überall nur als ein Relatives und in sich Abgebrochenes zur Verwirklichung.

Strauß meint ferner, dafür, daß es nicht nothwendig sei, daß die Anlage sich in den einzelnen Individuen erschöpfe, spreche auch das Thier- und Pflanzenwesen, welches in unzähligen Individuen mitten im Ansatz zur individuellen Entwickelung abbreche. Allein die Gattungen und Arten der Natur verwirklichen sich doch im Großen und Ganzen in den Individuen und durchlaufen und entfalten, wenn nicht in der Mehrzahl, so doch in einer großen Anzahl von Individuen, alle Momente und Potenzen, die in ihrem Ansichsein gesetzt sind. Daß manches einzelne Individuum verkümmert, liegt in Gleichgültigkeit der Natur gegen das Einzelne, welches doch überall wieder der Vernichtung verfällt. Die thierische Gattung wird aber dennoch in allen Individuen, was sie im Conflict mit den anderweitigen Naturkräften und Bedingungen nur werden kann, und jedes einzelne Naturindividuum ist in jedem Moment seines Daseins, wenn es nicht krankhaft afficirt ist, ein in sich befriedigtes Ganze im Besondern, ein Subject, das nichts empfindet von einem Widerspruche seines Ansichseins, seiner Bestimmung mit seiner gegenwärtigen bestimmten Wirklichkeit. Dem Naturindividuum fehlt die unendliche Form des Selbstbewußtseins, des Geistes; es fehlt ihm das unendliche **Alter Ego**, der Genius der Ewigkeit, in welchem es über seine Individualität selbstbewußt hinausreichte. Darum ist die thierische Seele mehr abstract einfache Punktualität, darum ist sie nicht für sich selbst Subject-Object und hat keinen unendlichen Horizont, in welchen eine höhere Sphäre des Daseins

als ewig ſeiende, als abſolute Centralität, im Menſchen beſtimmt ſie ſich als werdende, indem ſie durch das Andersſein der Natur hindurchgeht, um ſich darin zu individualiſiren und von ihrem ewigen Anſichſein in Gott, wo ihr Fürſichſein nur erſt als Potenzialität geſetzt iſt, zu unterſcheiden und ſich in freie Wechſelwirkung mit Gott zu ſetzen. Ausgerüſtet mit dieſer an ſich ſeienden Subjectivität, die durch die Einwirkung des energiſchen Gegenſatzes von Gottheit und Natur zum Gegenſtoße in ſich ſelbſt erregt und dadurch zur Selbſterfaſſung aufgerüttelt wird, ſchwingt ſich das in ſich erwachende Ich in den Mittelpunkt ſeiner Urpotenz, die gleich ewig iſt mit Gott, in jene Region des Wechſelloſen und Sichſelbſtgleichen, wohin der Zwieſpalt und Conflict der endlichen Lebensmächte nur noch leiſe Schwingungen ſendet, und, dort angelangt, wird der Menſch ſeiner Ichheit nicht entfremdet, ſondern, dort angelangt, iſt er erſt wahrhaft bei ſich ſelbſt angelangt, und ergreift ſich in jenem ewigen Centrum ſeines Weſens, wo das Denken Gottes und das Denken des Menſchen ſich begegnen, wo ſich der Geiſt zu Geiſt verhält, wo das Eine ſich im Andern, wo der Menſch ſich in Gott und Gott ſich im Menſchen hat, ohne daß Gott und Menſch ſich in einander verlieren. Das iſt die wahre Einheit, die nicht ohne den Unterſchied iſt, und das iſt ebenſo der wahre Unterſchied, der nicht ohne die Einheit iſt. Das iſt die Idee der Gottmenſchheit, deren Ahnung ſchon aufging in Platons göttlicher Seele, als er ſeinen Sokrates von jenem Eros reden ließ, der, aus einer Doppelnatur bereitet, der Gottheit von den Menſchen die Gebete überbringe, der Menſchheit aber von der Gottheit den Segen; deren Verwirklichung aber Chriſtus durch ſein ganzes Leben hindurch darſtellte, indem er ſich in jedem Augenblicke mit Gott Eins wußte und in dieſer Einheit doch die größeſte Freiheit bewährte.

Von dieſer gottmenſchlichen Weſenheit getragen, die ſich aus allem Vorhergehenden als die höchſte Kategorie des Geiſtes ergeben hat, überkommt das Ich des Menſchen aus Gott und aus ſich ſelber, zumal dieſe unvertilgbare, aller Endlichkeit entnommene Macht, ſich

strebt, nie erschöpfen, darum kann es nie sterben. Seine Bestimmung ist unendlicher Progreß. Das ist es, wodurch es sich von der Natur, die überwiegend Äußerlichkeit und Proceß, und von der Gottheit, die vorherrschend absolutes Insichberuhen ist, specifisch unterscheidet. Und daß es sich so verhält, folgt aus dem Begriff der Ichheit und wird von der innern Selbstbeobachtung und vom ahnenden Vernunftgefühle überall bestätigt. Es gibt allerdings Augenblicke des Zweifels und der Kleinmüthigkeit im innern Leben, wo das Vorgefühl des leiblichen Todes auch in's innere Centrum der Ichheit hineinbebt. Dann blickt der Mensch im Gefühle seines Zusammenhanges mit der ächzenden Kreatur wehmüthig auf die Schranken des Daseins hin und auf den wiederkehrenden Frühling, dessen Geburten alle dem Tode entgegenreifen; dann fällt auch in die sonnige Welt des Geisteslebens ein kalter Todesschatten. Aber solchen Augenblicken wird völlig das Gleichgewicht gehalten von andern, wo die Sonne des Glaubens an eine höhere Welt von Neuem mit nie gekanntem Glanze in's innere Selbstbewußtsein strahlt. In solchen Momenten wird selbst die sinnliche Empfindung groß und muthig. Mit kühnem Wagen schaut die Seele dem Tode in's Angesicht; sein dunkles Wesen verwandelt sich in die Gestalt eines lichten Genius, wir fühlen es mit ganzer Zuversicht, wir werden sein, wir werden noch des Schönen und Guten inniger uns freuen. Je mehr wir in der Wahrheit und Tugend erstarken und die Harmonie des Universums innerlich in uns widerklingen fühlen, desto mächtiger wird diese Zuversicht, desto mehr erkennen und erfahren wir, daß es das Höchste sei, in der Wahrheit und Liebe ewig zu dauern und selbstbewußt fortzuwirken und alle Räthsel des Daseins immer tiefer und klarer zu durchleben.

Auch das, was Strauß über diese Punkte vorbringt, ist verfehlt. Strauß hat allerdings ein vollkommenes Recht, jenen gemeinen Glauben an Unsterblichkeit, der aus dem Postulate nach äußerlicher Glückseligkeit entspringt und aus dem niedrigen Verlangen nach äußerlicher Belohnung für eine selbst nur äußerliche Tugend und Rechtschaffenheit entsteht, in sein hohles Nichts zurück zu treiben. Aber auf

gänzlich falscher Fährte begriffen ist er, wenn er auch die ächte Tugend und das wahrhaft ernste Streben nach Wahrheit, Güte und Schönheit der Seele darauf ansieht, als ob es ohne Selbsttäuschung von dem Glauben an ewige Fortdauer des eigenen Selbstbewußtseins abstrahiren könne. Denn je energischer und intensiver die Seele sich dem Wahren, Guten und Schönen hingibt, desto mehr erfährt sie, wie in demselben eine unerschöpfliche, ewige und allem endlichen Werth an Würde unendlich übersteigende Substanz enthalten ist, und wie diese in der wahren Tugend zu der Seele eigenem Wesen wird. Sie setzt daher freudig alle irdischen Güter, und, wenn es darauf ankommt, selbst das Leben, ja nicht nur das Leben, sondern selbst die Ehre bei den mitlebenden Menschen, und zwar oft sogar ohne die Aussicht einer künftigen Ehrenrettung bei den Nachkommen, auf's Spiel, um nur der Tugend treu zu bleiben. Wie könnte sie dies ohne Selbsttäuschung, ohne Verblendung und Wahn, wenn sie nicht die Zuversicht hätte, im Dienste der Wahrheit und Gerechtigkeit etwas Ewiges, in sich Dauerndes und Selbstständiges, woran sie selbst innerlich Antheil gewinnt, zu überkommen? Wie nun? Überkommt sie es denn, wenn sie in dem Momente, wo sie ihr ganzes Wesen ohne Rückhalt an die Substanz des Guten, Wahren und Schönen hingibt, als Selbstbewußtsein vernichtet wird? Oder ist nicht die Vernichtung des einen Pols auch die Vernichtung des andern? Ist das ein wahrhaft Unendliches, was, indem das Selbstbewußtsein sich an es hingibt, sich nicht ebenso an das Selbstbewußtsein hingibt und in unendliche Wechselseitigkeit mit demselben tritt? Geht nicht ebenso die Wahrheit zu Grunde und wird in dem Selbstbewußtsein zu Nichts, wenn dieses in ihr zu Nichts wird? Und wenn das Wahre, Gute und Schöne seinem Wesen nach dieser Proceß sein soll, so der Reihe nach in allen Individuen mit dem Tode zu Nichts zu werden, wodurch unterscheidet sich dasselbe dann noch von der Substanz des animalischen Lebens, die eben denselben Vernichtungsproceß durchläuft? Und was kann das Selbstbewußtsein denn innerlich verpflichten, die innere Schönheit und Güte einer sterblichen Seele auf Kosten der Wohligkeit des sinnlichen Selbstgefühls zu pflegen? Hat das Le-

ben, wie es auch beſchaffen ſei, ob moraliſch oder unmoraliſch, nicht mehr Werth und Recht als der Tod im Namen einer Tugend und für eine Subſtanz, die im Tode für das Selbſtbewußtſein untergeht, weil dieſes für ſie vergeht? Wie kann die Wahrheit noch Princip des Lebens ſein, wenn ſie nicht über der Endlichkeit des Lebens ſteht, und wenn ſie die Individualiſationen deſſelben nur in demſelben Sinne überdauert, als das Leben in der Beſtimmtheit ſeiner Gattungsallgemeinheit dies ſelbſt thut? — Oder beſtimmt ihr das Gute, Wahre und Schöne als den abſoluten Geiſt, der in ſeinem Hindurchproceſſiren durch die individuellen Perſönlichkeiten ſich ſeine abſolute Perſönlichkeit vermittelt und im Laufe der Weltgeſchichte immer bereicherter in ſich ſelbſt einkehrt, ohne ſich jemals bleibend in einem Einzelnen objectiviren zu können? Nun, ſo iſt euer Weltgeiſt die unendliche Selbſtſucht; und wer will es dem Ich verdenken, daß es ſich, ſo lange es nur irgendwie kann, gegen die zermalmenden Klauen dieſes Ungeheuers, welches ein jedes Individuum als Mittel verbraucht und zuletzt in ſich verzehrt, ebenſo egoiſtiſch wehrt wie es egoiſtiſch angetaſtet wird? Aber dann ſpreche uns nur Keiner mehr von abſoluter Verpflichtung zur Tugend! Tugend iſt dann nichts weiter als ſtumme Reſignation und Selbſtentfremdung im abſoluten Nichts! Und welchen Vorzug hat dieſer Molochsdienſt einer Tugend, deren Princip die Nichtigkeitsbegeiſterung iſt, vor dem Laſter, das gar häufig ein geſteigertes animaliſches Lebensgefühl zu ſeinem Reſultate hat, wenn es mit Beſonnenheit und Verſtand gepaart iſt! Die Tugend wird alſo bald eben ſo endlich und eitel, wie das Laſter, als ſie es mit einer vergänglichen und endlichen Subſtanz zu thun hat. Vergänglich iſt aber die Subſtanz, die alle ihre Individualiſationen wieder vernichtet und kein ewig dauerndes Selbſtbewußtſein aus ſich zu erzeugen vermag.

Aber in der Tugend überkommt den Menſchen das Gefühl ſeiner Unendlichkeit und Unſterblichkeit. Der ächte Menſch iſt allerdings nicht tugendhaft um eines Lohnes willen, der hinterher kommt; ſondern darum iſt er tugendhaft und ſittlich, weil er die Tugend und Sittlichkeit als das Beſte erkennt. Das Beſte iſt aber dasjenige, was ewig

und unsterblich ist, und Dem, der sich ihm hingibt, diese seine Wesenheit mittheilt.

Der Glaube an Unsterblichkeit und an die Belohnung guter Gesinnungen und Handlungen kann allerdings keine Tugend, keine Sittlichkeit und Reinheit der Seele schaffen, denn er ist selbst ein unreiner, falscher Glaube, so lange er der Tugend nur voraus geht, ohne mit der Tugend identisch zu sein. Wohl aber gebiert ein sittlich-reines Geistesleben den Glauben an Unsterblichkeit, weil es unmittelbar in sich ein Ewiges erkennt. Ein solcher ächter Glaube wirkt dann aber auch auf die Tugendliebe zurück.

Der wahrhaft sittliche Mensch ist also nicht tugendhaft in äußerlicher Folge davon, weil er an Unsterblichkeit glaubt, sondern er glaubt an Unsterblichkeit, weil er tugendhaft ist.

Die Widerlegung der metaphysischen Einwürfe der modernen Speculation gegen den Glauben an Unsterblichkeit ist schon in der gegebenen Entwickelung der Grundidee des Ichs mit enthalten, und ich schließe daher diese Argumentationen und füge nur noch einige Bemerkungen zweier ausgezeichneten Naturforscher, die allgemein als dogmatisch unbefangene Männer anerkannt sind, hinzu.

„Wenn der Tod," schreibt Burdach in seiner Anthropologie, „das Band löset, welches die verschiedenen Weltkräfte zu unserem Organismus verknüpft hatte, so daß nun die Elemente auseinanderweichen und unsere körperliche Individualität vernichtet wird, so fragt es sich, ob nicht dessen ungeachtet unsere Seele in ihrer Individualität, d. h. mit dem Bewußtsein des bisherigen Verhältnisses, in einer unsern gegenwärtigen Sinnen unzugänglichen Form fortdaure? Da wir keine Erfahrung darüber haben, so läßt sich eine solche Fortdauer nicht geradezu durch äußere Thatsachen beweisen, indeß auch eben so wenig mit Bestimmtheit läugnen. Wahrscheinlich wird sie aber durch den ganzen Gang des Lebens, da uns dieser ein allmähliches, fortschreitendes Losringen der Seele vom Leibe nachweiset. Das geistige Princip nämlich, welches dem Leben zum Grunde liegt, versenkt sich zuerst in die Materie, und ist einzig in leiblichem Schaffen wirksam, einen indivi-

duellen Organismus bildend. Hat die ſchaffende Kraft auf ſolche Weiſe individualiſirend gewirkt, ſo tritt ſie ſelbſt in individueller Form am Organismus hervor als Seele, die ihre eigene Bahn geht, dem allgemeinen Lebensprincipe die Erhaltung des leiblichen Lebens überlaſſend, aber daran Theil nehmend, ſo wie dadurch beſtimmt werdend. Anfangs beſteht ſie ganz in Übereinſtimmung mit dem leiblichen Leben und unter deſſen Herrſchaft. Dann bildet ſie ſich immer freier und eigenthümlicher aus, dem Leibe ſich entgegenſtellend. In immer klärerem Selbſtbewußtſein faßt ſie den Gegenſatz des Sinnlichen zum Überſinnlichen, des Endlichen zum Unendlichen. Im hohen Alter aber führt ſie dies noch weiter durch, indem ſie, in ſich zurückgezogen, den leiblichen Verkehr aufgibt, um deſto feſter am Unendlichen zu halten. So muß ſie denn auch ſich vom Leibe gänzlich befreien können. Um aber in ihrer Individualität fortzudauern, muß ſie den Character des Endlichen behalten und an einem beſtimmten räumlichen Daſein haften. Die Analogie zeigt uns aber die Möglichkeit hiervon. Die Seele iſt nämlich nicht das Erzeugniß des Leibes, ſondern das Lebensprincip, welches ſelbſt geiſtiger Natur iſt und den Leib gebildet hat, in individueller Form. Das Leben iſt dadurch erwacht, daß ein Theil und Erzeugniß des mütterlichen Leibes durch die allgemeine, ſchaffende Naturkraft beſtimmt worden iſt, ſich zu einem eigenen Organismus zu entwickeln, der durch dieſe in ihm fortwirkende Kraft als Individuum ſich behauptet. Wo nun die individuelle Seele, zur Perſönlichkeit gelangend, vom Unendlichen durchdrungen iſt, kann auch dieſes beim Verfalle des Leibes ihr einen neuen Organismus ſchaffen. Denn da die Seele nicht an einem einzelnen Punkte des Nervenſyſtems haftet, ſo kann ſie auch an irgend einem Beſtandtheile ſich fixiren, und an dieſem, getrennt vom übrigen Leibe, neue Bildungen hervorrufen. An dem befruchteten Ei ſehen wir, daß das Leben, ohne ſich durch eine äußere Erſcheinung zu verrathen, im Innern fortwirken kann. Und wie das Ei aus ſeiner urſprünglichen Bildungsſtätte, dem Eierſtocke, in einen andern Raum verſetzt werden muß, wo ſich der Embryo entwickeln kann; wie ferner dieſer beim Abſterben ſeines Fruchtkuchens und ſeiner übrigen Hüllen

der Verſetzung aus dem Ei auf den freien Erdraum bedarf, um nun als ſelbſtſtändiges Individuum zu exiſtiren, wie endlich das Leben in ſeinem ganzen Verlaufe immerfort durch Ausſtoßung der bisherigen und Aneignung neuer Materie ſich behauptet: ſo kann auch die Seele zu einer weitern Entwickelung vorſchreiten, indem ſie an die Stelle des veralteten oder ſonſt untauglich gewordenen Leibes einen neuen Organismus ſich bildet, der mit einem in ungleich höherem Grade als bisher verjüngten Leben in ganz neue Verhältniſſe verſetzt wird." *)

Am richtigſten denkt man ſich die zukünftige Leiblichkeit des Ichs, da daſſelbe überall auf Idealiſirung des Materiellen ausgeht, ſo überwiegend von der reinen Idealität der Ichheit durchdrungen, daß die untergeordneten Momente und Potenzen des Naturlebens, wie die Schwere und die daraus folgende Gebundenheit an einen beſtimmten, äußerlichen Ort, wie das Licht und die mit demſelben in directer Beziehung ſtehende Geſtalt, daß alles dieſes nebſt dem Proceſſe der Elemente mehr in die Innerlichkeit und Überſinnlichkeit des Gedankenorganismus hineingebildet iſt und vom Centrum der Ichheit aus, vom Willen, directer beſtimmt wird. So daß alſo das Ich mit ſeinem zukünftigen Leibe nicht ſo determinirt an einen beſtimmten Raum und an die endlichen Verhältniſſe der Zeit gebunden iſt, wie der gegenwärtige Leib, ohne dieſen Beſtimmungen deßhalb gänzlich entnommen zu ſein. Das Beſtimmtere und Nähere läßt ſich aber in Bezug auf das künftige Leben nicht berechnen; ein Speculiren über die Geſtaltung der geiſtigen und der concreteren Verhältniſſe deſſelben im Beſondern führt zu Phantaſtereien und Nebelgebilden, wie die Bemühungen Jung Stillings und die Berechnungen des ſonſt ſo liebenswürdigen und ehrenwerthen Pfarrers Oberlin im Steinthale auf das ſattſamſte beweiſen. Es tritt alſo hier derſelbe Kanon ein, der in Bezug auf die erſte Entſtehung des menſchlichen Geſchlechts ſich geltend machte: daß wir nämlich uns begnügen müſſen mit dem mehr negativen Reſultate, dem Unglauben auf der einen und dem Aberglauben auf der andern Seite vermittelſt des Gedankens gewiſſe Gränzen gezogen zu haben.

*) Burdach, die Anthropologie. S. 615. ff.

Mit dieſer Anſicht ſtimmt auch Carus überein, welcher der andere Naturforſcher iſt, deſſen Urtheil in Bezug auf die Unſterblichkeit der Seele ich noch kurz mittheilen wollte. Das Ergebniß der phyſiologiſchen Forſchungen dieſes ausgezeichneten Mannes in Betreff dieſes Punktes iſt nämlich: daß in der Seele ein höchſtes Einiges als Grund ihrer Entfaltung und der Entfaltung ihres leiblichen Organismus exiſtire, welches über alle Vergänglichkeit erhaben ſei und eben durch ſeine beharrende Weſenheit den Maaßſtab abgebe, um jene Vergänglichkeit daran meſſen zu können. Zwar wird auch nach Carus Anſicht unſer gegenwärtiges Vorſtellen, Fühlen, Begehren und Wollen nach Zerſtörung der Bedingung der dermaligen Äußerung des Seelenlebens, die ihr Centrum im Hirn hat, der Form nach ein anderes ſein müſſen, aber Niemand werde läugnen können, ſagt Carus weiter, daß die höheren Ergebniſſe gewiſſer Erkenntniſſe, Gefühle und Willensrichtungen der Idee, die durch ihr Darleben im gegenwärtigen Organismus zu höherer Energie und Selbſtſtändigkeit entwickelt worden ſei, ſich nach Auflöſung der jetzigen Daſeinsform in mehr ideeller Weiſe manifeſtiren könne. „Gegen dieſe Möglichkeit, heißt es, ſtreitet die wiſſenſchaftliche Erkenntniß nicht; allein das Wie? und Wo? und Warum? liegt außerhalb des Kreiſes aller beſtimmten Erkenntniß, und nur Ahnungen deuten hier auf eine verhüllte Zukunft, deren niedere oder edlere Geſtaltung wohl nur von dem niederen oder höheren Grade, in welchem ſich in dieſem Leben die Energie der Idee gegen das Göttliche hin entwickelt, beſtimmt werden kann. *)

Wir haben im Vorhergehenden entwickelt, wie und durch welche Momente hindurch ſich das allgemeine Weſen der Menſchheit zur Einzelheit des Ichs fortbeſtimmt und in welcher Weiſe es ſich als individuelles Selbſtbewußtſein verwirklicht und mit ſich vermittelt. Dieſe Entwickelung ſchlug ganz in's Gebiet der Pſychologie hinein, und ihr Zielpunkt war die Gewinnung und Feſtſtellung der Idee der ſelbſtbe-

*) Carus, Syſtem der Phyſiologie. Bd. III. S. 509.

wußten und unaufhörlichen Fortdauer des Ichs nach dem Tode. Die zweite Hauptbeſtimmung der Idee der Menſchheit iſt nun die, daß ſie das Individuum, die einzelnen Iche, in denen ſie ſich durch Raum und Zeit hindurch beſondert, als Glieder ihrer ideellen Totalität beſtimmt, daß ſie ſich als Menſchheitsganzes durch dieſelben verwirklicht, und ſich als allgemeiner objectiver Geiſt zu den beſonderen Subjecten und Gliedern ihres unendlichen Organismus verhält. Wir beſtimmten oben dieſe Richtung des Menſchheitsweſens als Gegenſtand und Inhalt der philoſophiſchen Lehre vom objectiven Geiſte und wollen nun für unſeren gegenwärtigen Zweck diejenigen Hauptbeſtimmungen dieſer Lehre in kurzen Umriſſen entwickeln, aus welchen die Idee der chriſtlichen Kirche in ihrer an und für ſich ſeienden Nothwendigkeit reſultirt.

Es iſt ein im innerſten Grunde der Idee der Menſchheit ewig angelegter und durch das Wechſelverhältniß derſelben zu Gottheit und Natur in Thätigkeit geſetzter Trieb, daß ſie als diejenige an ſich ſeiende Weſenheit, die ſich in Raum und Zeit zu einer endloſen Reihe beſonderer Individuen fortbeſtimmt, ſich mitten durch dieſe Beſonderungen hindurch nach ihrer ideellen Totalität zu bethätigen und die einzelnen Iche in das Verhältniß unendlicher Wechſelwirkung zu einander zu ſetzen ſtrebt. Dieſer Zug kann ſich aber nur dadurch realiſiren, daß ſich das allgemeine Weſen der Menſchheit in allen ſeinen Individuen zur objectiven Anſchauung bringt, indem es ſich als ein Ganzes, das zwar die einzelnen Iche in ſich befaßt und von ihnen ſich erfaſſen läßt, das aber von dem einzelnen Ich als ſolchem unabhängig daſteht, zur Erſcheinung führt. Dieſes erſcheinende Ganze, was eben als Totalität aller Iche dem einzelnen Ich zunächſt gegenüber tritt, nenne ich mit Hegel den objectiven Geiſt, unter welchem ich aber im Gegenſatze zu Hegel auch die Religion mit zu begreifen nothwendig finde. Das Weſen der Menſchheit faßt nämlich, wie wir erkannt haben, die Natur und Gottheit, die, jede für ſich, auch ein von der Menſchheit unabhängiges Centrum haben, zufolge der unendlichen Wechſelwirkung aller ſelbſtſtändigen Sphären im Univerſum, in ſeinem Fürſichwerden als

entgegengeſetzte Momente und Polaritäten in ſich zuſammen. Indem daſſelbe ſich nun in den einzelnen Subjecten und für dieſelben eine objective Erſcheinung ſeiner Totalität gibt, ſo geſchieht dies alſo nothwendig nach den beiden entgegengeſetzten Richtungen hin, die das Weſen der Menſchheit in ſich entwickelt, nämlich nach der Seite der Natur und nach der Seite der Gottheit hin. Demnach verwirklicht ſich das allgemeine Weſen der Menſchheit einmal als die erſcheinende Totalität und Objectivität ſeiner einzelnen Subjecte nach der Seite der Natur hin, und ſchließt in dieſer Beziehung die einzelnen Subjecte im Momente ihrer Naturbeſtimmtheit zur Wechſelwirkung zuſammen und conſtituirt ſomit einen objectiv erſcheinenden Organismus, der ein gemeinſames Band hineinwebt in die mannigfach ſich kreuzenden individuellen Triebe, Begierden, Neigungen, Leidenſchaften und Beſtrebungen der einzelnen Menſchen, ſo daß ſich dieſelben von einer objectiven Macht beſtimmt fühlen, in ihren endlichen, auf das äußere Daſein gerichteten Beſtrebungen ein gemeinſames und durch die Gemeinſamkeit vergeiſtigtes und verſittlichtes Lebensziel zu verfolgen. Dieſer allgemeine Zweck liegt ſomit mehr nach der Naturſeite des Selbſtbewußtſeins hin, correſpondirt dem Natur- und Weltbewußtſein des Ichs, und kann daher der weltliche Zweck, und in ſofern er als lebendiger Trieb und objective Macht die einzelnen Subjecte in ſich begreift, der Weltgeiſt genannt werden. Doch iſt dieſe objective Macht nur im uneigentlichen Sinne als Geiſt zu bezeichnen, da ſie nicht an und für ſich Subjectivität iſt. Aber bloße Naturmacht iſt ſie auch nicht, da ſie die im Naturtriebe zwar wurzelnde, aber zu ſittlicher Geſinnung ſich erſchließende Blüthe der Humanität entwickelt. — Ebenſo verwirklicht ſich zweitens das allgemeine Weſen der Menſchheit als objective Macht nach der Seite der Gottheit hin, als das Band, welches die menſchlichen Subjecte nach dem Momente ihres Gottesbewußtſeins, in Gemäßheit des objectiven Impulſes, der von dem ſubſtanziellen Inhalte deſſelben ausgeht, mit einander durch Ahnen, Glauben und Erforſchen des Göttlichen verknüpft. Und in dieſer Beziehung beſtimmt es ſich als die in letzter Rückſicht von der abſoluten Geiſtigkeit der Gottheit erregte Sub-

ſtanz der reinen Innerlichkeit, und bethätigt ſich als gottmenſchlicher Geiſt der abſoluten Liebe. Dieſe Macht der Innerlichkeit iſt die Religion, die ſich als Kirche organiſirt.

Nach zwei Richtungen hin organiſirt ſich alſo das Weſen der Menſchheit als ein concretes Ganze, als eine objective Totalität. Nach der einen Richtung hin wurzelt dieſer objective Organismus in der Naturbeſtimmtheit, nach der andern Richtung in der Gottesbeſtimmtheit der Individuen. Er ſtellt daher, wie die Ellipſe, gleichſam einen Kreis mit zwei Mittelpunkten dar. Der eine Mittelpunkt wird durch die ſelbſtbewußte Sonne der ewigen Geiſtigkeit Gottes gebildet, der andere aber ermangelt der an und für ſich ſeienden Subjectivität und bethätigt ſich vorherrſchend als naturgeiſtige Macht, die in ihrer Totalität mehr ein ſelbſtloſes, ins Element der Naturſubſtanz und deren Particularität hinüberſpielendes Product des Zuſammenwirkens der einzelnen Individuen darſtellt.

Wollten wir alſo das Weſen des objectiven Geiſtes erſchöpfend betrachten, ſo hätten wir es zu begreifen

1) in der Beſtimmtheit, in welcher es ſich als natürlicher Weltgeiſt,

2) in der Beſtimmtheit, in welcher es ſich als religiöſer Geiſt verwirklicht.

Wir beſchränken uns aber für unſern gegenwärtigen Zweck auf die Deduction der Hauptmomente beider Geſtalten des objectiven Geiſtes, und berückſichtigen nur am Weſen der Religion einige beſonders wichtige Punkte etwas näher.

Was die Hauptſyſteme anbetrifft, in welchen der Weltgeiſt ſeine naturgeiſtige Subſtanz beſondert und entfaltet, ſo ergeben ſich derſelben drei, die ſich in gegenſeitiger Wechſelwirkung bedingen, aber in der Weiſe, daß jedesmal das eine in dem andern zum Momente herabgeſetzt wird, wie dies ebenſo im leiblichen Organismus der Fall iſt. Das eine Syſtem erſcheint im Familiengeiſte, das andere im Volksgeiſte. Beide ſtehen ſich als Beſonderes und Allgemeines polar gegenüber. Der Familiengeiſt entſpricht etwa dem Syſtem des animaliſchen

Bildungslebens, der Volksgeist aber dem System des animalischen Nervenlebens. Das gemeinsame Princip beider ist der Weltgeist als solcher, der den Volksgeist wie den Familiengeist zu stets vergehenden und neu entstehenden Momenten in sich herabsetzt, und durch diesen Proceß sich als Weltgeschichte bethätigt. Die Weltgeschichte ist der dialectische Schluß und das Gericht, das erscheinende Princip des Familien- und Volkslebens.

Der Weltgeist eignet sich also die menschlichen, von der Natur bestimmten Individuen als Glieder seines Organismus

a) in noch ganz unmittelbarer Weise, und zwar in dem Zustande an, in welchem sie noch überwiegend von der bloßen Naturmacht der Empfindung bestimmt sind. Das geistige Wesen der Ichheit dirimirt sich im Momente seiner Besonderung zu individuellen Ichen, von der natürlichen Lebenssubstanz ergriffen, in den Gegensatz des männlichen und weiblichen Geschlechtes. Während sich nun bei den bloß natürlichen Subjecten, wie den Thieren, dieser Gegensatz in bloß natürlicher Weise, nämlich mittelst der Begattung, aufhebt, so ist beim menschlichen Geschlechte auch schon im Naturtriebe der Geist mit wirksam und strahlt vor allem in den Gattungstrieb, der schon von Natur auf Vereinigung der gesonderten Individuen in einer gemeinsamen Lebenssubstanz hinzielt, den Wiederschein einer höheren Gemeinschaft hinein. So verklärt sich die geschlechtliche Begierde zu gegenseitiger Liebe und Anerkennung, und die Individuen leben durch die Liebe sich in eine gemeinsame, vom Geiste erhellte Wesenheit, in den Äther eines sittlichen Zwecks, der sich in der Kindererziehung realisirt, hinein, und idealisiren ihre Particularität durch gegenseitige Ergänzung in dieser höheren Substanz, in diesem objectiven Familiengeiste. Der natürliche Familiengeist bildet die Basis des sittlichen Wesens der Ehe. Aber diese höhere Sittlichkeit selbst erblüht als solche gleichwohl erst unter höheren Einflüssen, die unmittelbar vom Familienwesen ausgehen. Denn in dem noch vorherrschend von natürlichen Trieben bestimmten unmittelbaren Familiengeiste können zunächst nur ganz particuläre Geistesinteressen aufkommen. Der eine Familiengeist verhält sich daher in seiner natür-

lichen Particularität ausschließend gegen die andern. Die einzelnen, beschränkten Gestalten gerathen durch diese negative Spannung zu einander in einen dialectischen Proceß, der sie über sich hinausführt und zu Momenten der höheren Gestalt des Volksgeistes herabsetzt.

b) Im Volksgeiste realisirt sich die äußerlich-innere Beziehung und an sich seiende Einheit der Individuen und Familien zu einander als das öffentlich sanctionirte, allgemein gewußte und respectirte Gesetz, als die Macht eines allgemeinen Geistes, der den particulären Willen in seiner individuellen Naturrohheit bricht, indem er das einzelne Subject unter die Zucht und den Gehorsam des allgemeinen Willens, der das Recht ist, stellt, und indem er die bloß particulären Interessen dieses Standes, Berufes u. s. w. für seine gemeinsamen Zwecke in Anspruch nimmt. Dies negative Verhalten gegen die Individuen gestaltet sich ebenso zu einem positiven Verhältnisse, in dem der allgemeine Geist die Individuen schützend und anerkennend mit seiner Macht umgibt, und sie sowohl nach der leiblichen als geistigen Seite hin schirmend und erziehend gewahrt und denselben das höhere Bewußtsein der öffentlichen Ehre und anerkannten Freiheit vermittelt. Der unmittelbare, durch gemeinsame natürliche, klimatische Verhältnisse, durch gemeinsame Schicksale, Erinnerungen und Gewohnheiten geweckte Volksgeist bildet die Grundlage für den Staatsorganismus, dessen höchster Zweck die allseitige selbstbewußte Vermittelung der individuellen Freiheit des Einzelnen mit der allgemeinen Vernunft und Nothwendigkeit des innerlich gegliederten Ganzen ist, ein Zweck, der am adäquatesten durch die Öffentlichkeit aller gemeinsamen Functionen dieses Organismus erreicht wird. Aber zu dieser von der Nothwendigkeit getragenen Freiheit muß das einzelne Individuum erst vom Ganzen aus erzogen werden. Denn das Individuum ist zunächst, ehe es sich im Ganzen ergriffen hat, noch beherrscht von seinen Naturtrieben, und ist darum seiner nicht mächtig. Es muß daher nach dieser überwiegenden Naturbestimmtheit hin erst durch Zucht und Bildung negirt werden und sich selbst negiren, ehe es vom Ganzen in seiner Freiheit anerkannt werden kann. Dies ist die Nothwendigkeit und Vernünftigkeit des Zwanges und der Strafe im

Staate. Der Staat muß die Individuen noch äußerlich zwingen, wenn ſie ſeiner allgemeinen Vernunft von ihrer Particularität aus widerſtreben. Denn das Subject, was ſich dem Allgemeinen widerſetzt, verhält ſich noch als geiſtloſe Natur, die nur äußerlich beſtimmt werden kann. Aber der Zweck dieſes Zwanges iſt, daß der Zwang ſich in ſich ſelbſt aufhebt und überflüſſig macht. Er iſt nur ein Mittel für die geiſtige Bildung und kann ſich daher nicht gegen dieſe ſelbſt kehren, ſondern muß allen Beſtrebungen der Bildung und Wiſſenſchaft den freieſten Spielraum gönnen. Das gebildete Individuum muß auf innerliche Weiſe, d. h. durch den Proceß der allgemeinen Bildung und durch die Macht des öffentlichen Bewußtſeins, regiert und gezwungen werden. Dieſe im öffentlichen Bewußtſein und in freier Anerkennung wurzelnde Macht und Nothwendigkeit der einzelnen geſetzlichen Beſtimmungen und Functionen des Staatsorganismus iſt die eigentliche Seele des einzelnen Staats und findet ihre ſchönſte Repräſentation in der Perſon des allgemein und wahrhaft geliebten Fürſten, welcher ſchon durch die natürlichen Verhältniſſe in den Brennpunkt des allgemeinen Bewußtſeins geſtellt, und deſſen Familienleben auf das Innigſte mit der Geſchichte des ganzen Volks verflochten iſt.

Aber das allgemeine Weſen des beſtimmten Staats iſt noch eine nur relativ allgemeine, an und für ſich ſelber aber unperſönliche, und daher der perſönlichen Repräſentation bedürftige Subſtanz. In dieſer Relativität und Ermangelung der an und für ſich ſeienden Perſönlichkeit iſt der allgemeine Volksgeiſt in ſeiner Subſtanz äußerlich beſtimmt und begränzt, und wird einſeitig determinirt, ſowohl durch beſtimmte räumliche Verhältniſſe, wie Klima, Umfang u. ſ. w., als auch durch individuelle Zeitepochen, Ereigniſſe u. ſ. w. Es iſt mit einem Worte die beſtimmte Nationalität, an welcher der beſondere Volksgeiſt ſeine Schranke hat und zuletzt ſein Ende findet. Denn als dieſe beſchränkte Verwirklichung des unendlichen Weſens der Menſchheit verhält ſich der einzelne Staat noch unangemeſſen gegen die Totalität der Idee des objectiven Geiſtes. Und dieſe ſelbſt quillt und treibt daher im endloſen Proceſſe nach und neben einander ſich gegenſeitig bedingender, begrän-

zender und negirender Staaten und Nationen über die beschränkte Wirklichkeit eines jeden einzelnen Volksgeistes hinaus. In diesem Processe verwirklicht sich

c) der Weltgeist als Weltgeschichte, und das Ergebniß dieses Processes ist für die einzelnen Volksgeister zunächst zwar ein mehr positives, indem mittelst der Erregung des einen durch den andern ein Wechselverhältniß entsteht, in welchem jeder besondere Staatorganismus und jedes besondere Volksleben zur intensivsten Selbstbethätigung polarisirt und von dem Widerscheine einer unendlichen Allseitigkeit beseelt wird.

Dies sind die Blüthen und Glanzpunkte in der Geschichte der einzelnen Völker. Aber eben diese großen Momente eines Volkslebens sind nur Durchgangspunkte durch die momentane Harmonie aller Kräfte. Dem Volksgeiste mangelt wegen seiner Naturbestimmtheit die an und für sich seiende Subjectivität; er ist nicht Princip seiner selbst, wie das Ich, sondern ein mehr passives Resultat des Zusammenwirkens der Individuen; seine Basis ist die fluctuirliche Naturmacht. Somit ist das letzte Resultat des Processes der Weltgeschichte für jeden einzelnen Volksgeist immer ein überwiegend negatives. Jeder Volsgeist geräth in seiner Entwickelung auf einen Punkt, auf welchem er in directen Widerspruch mit den andern Volksgeistern tritt. Denn die höchste Steigerung seiner bestimmten Anlage und die individuellste Zuspitzung in sich selbst bewirkt auch ein einseitiges Verhalten nach Außen hin. Der eine Staat tritt so in negative Spannung mit dem andern, und aus dieser gegenseitigen Negation und Reibung entzündet sich die leidenschaftliche Gluth des Völkerhasses. In dieser Gluth richtet sich ein Volksgeist verzehrend gegen den andern, und der Staat, welcher dem Andrange feindlicher Kräfte von Außen widersteht, verbrennt zuletzt an seiner eigenen gesteigerten Lebensgluth. So reißt der Völkerhaß die Nationen in den negativen Proceß der Weltgeschichte, und in diesem Conflicte wird der besondere Geist schlechthin aufgelöst in den allgemeinen Weltgeist, weil es ihm an der an und für sich seienden Subjectivität gebricht. Das ist der Fluch der Endlichkeit, das ist das un-

abwendbare Geſchick eines jeden begränzten Daſeins, ſo rettungslos unterzugehen im wogenden Zeitenſtrome. Dieſem Geſchicke unterliegt zuletzt auch jedes beſondere Volk der Erde, weil es nach ſeiner beſchränkten Nationalität noch vorherrſchend in einer fluctuirlichen Naturſubſtanz wurzelt und daher auch dem negativen Proceſſe des Naturweſens mit unterworfen iſt. Und in dieſem Gerichte der Weltgeſchichte, welches nicht ſowohl die Gottheit als die Natur über die Völker der Erde heraufführt, kommt es an den Tag, daß die Menſchheit in ihrem weltlichen Weſen allein die wahre Befriedigung nicht finden kann. Denn, wenn im Proceſſe der Weltgeſchichte das Wahre, Gute und Schöne, was die Völker errungen und verwirklicht haben, auch ideell in der Erinnerung der Nachwelt aufbewahrt bleibt, ſo erleidet es doch auch mannigfache Umgeſtaltung und wird in vieler Beziehung immer ein Anderes; ja, das Meiſte daran löſ't ſich völlig auf in dem allgemeinen Verbrennungsproceſſe. Eine andere Gegenwart mit andern Intereſſen macht ſich Bahn und muß für dieſen Zweck und um freien Raum zu gewinnen, die veralteten Formen des Geiſtes erſt vernichten und aus dem Wege ſchaffen. Aber die neue Geſtalt des Geiſtes vermag ſich auch wieder nur für eine kurze Zeit zu behaupten und ſinkt endlich ebenſo in den Hades der Vergangenheit hinab. Auf ewig dahin iſt Hellas' heitere Jugendwelt und ſchaffender Genius, und die ſchönen Götterideale vermögen der Menſchheit keinen Frieden mehr zu geben. Die magiſche Pracht des Mittelalters iſt für immer verloſchen und läßt ſich auch nicht reſtauriren, trotz aller Verſuche einer verirrten Sehnſucht. Andere Sitten, andere Rechte, andere Intereſſen regieren die Gegenwart. Aber wie wenig wird auch von unſern dermaligen politiſchen, ſocialen Beſtrebungen und Muſterbildern nach tauſend und aber tauſend Jahren übrig geblieben ſein!

Es würde alſo das Leben der Menſchheit, der Völker, Familien und Individuen in dieſem Bereiche des fluctuirlichen Weltgeiſtes ein Streben und Mühen ohne Vollendung, ein endloſes Hin und Her der leeren Bewegung, des abſtracten Proceſſes bleiben, wenn die Menſchheit auf dies der endlichen Natur zugewandte Element des Lebens be-

schränkt wäre. Aber so ist es nicht und so kann es nicht sein. Das Wesen des Menschen erkennt den Widerspruch, der im Weltgeiste noch enthalten ist und darum greift es über denselben hinaus. Das Herz fühlt sich von einer höheren Sehnsucht erfaßt und darum kann es sich im Reiche des Diesseits allein nicht frei und selig fühlen. Nur das bloß natürliche, das thierische Individuum ist in seinem endlichen Elemente zufrieden und glücklich, denn es hat für sich keine Schranke daran, weil ihm die Unendlichkeit des Geistes mangelt. Der Mensch aber ist denkendes Wesen; im Denken und Wollen, im Ahnen und Glauben sucht er ein Bleibendes in allem Wechsel, ein Ewiges, was nicht mit hineingerissen wird in den Strom der Zeiten und Jahrhunderte. Das Selbstbewußtsein besteht nach seinem innersten Wesen in diesem unerschöpflichen Streben, die wechselnden Momente der Erscheinungswelt in der ewigen Substanz des Wahren, Guten und Schönen zu dauernden Gestalten zu verklären und das Göttliche als ein unmittelbar Gegenwärtiges dem Gedanken und der Empfindung zu vindiciren. In der Kunst spiegelt es sich diese Durchdringung des Unendlichen und Endlichen, und näher noch des Göttlichen und Menschlichen, in äußerlich objectiver Weise vor. Aber das Wesen der Kunst würde im tiefsten Grunde auf Unwahrheit und Selbsttäuschung beruhen, wenn seine That nicht ein Abbild Dessen wäre, was an und für sich ist, wenn die Welt des ewigen Geistes nicht durch sich selbst in objectiver Weise in die Sphäre der Menschheit herabstiege und im Strome der Geschichte sich als ewige, unwandelbare Gottessonne spiegelte.

Da also das Ideal der absolut in sich befriedigten Menschheit sich vom Princip des Weltgeistes aus nicht zu realisiren vermag, so ist es das unabweisbare Postulat der selbstbewußten Vernunft, daß es seine objective Verwirklichung vom Centrum der Persönlichkeit Gottes aus gewinne.

Der Weltgeist sucht daher seine Ergänzung im Gottesgeiste, die Unruhe des Weltlebens findet ihre wahre Beruhigung einzig und allein in der Religion.

Die Religion bildet die eigentliche Lichtsubstanz am Organismus

des Menschheitsganzen, während das Weltleben der irdischen Schwere entspricht. Die eine Wesenheit kann nicht gedacht werden ohne die andere, denn das Weltleben gewinnt in der Religion erst seine wahre Einheit, seine Wärme, seine Liebe und Klarheit; die Religion empfängt vom Weltgeiste den Reiz der Mannigfaltigkeit, der individuellen Gestaltung, der Bestimmtheit und Farbigkeit. Gleichwohl hat jede Wesenheit einen eigenthümlichen Ausgangspunkt, ein eigenes Element und Princip für sich.

Es ist das Gottesbewußtsein und der durch den Inhalt desselben moralisch bestimmte Wille, es ist das Gewissen und die aus dem Centrum des Gewissens geborene Gesinnung und sittliche That der unendlichen Liebe und Güte, aus denen sich der Boden für den Keim der Religion bildet. An dieser Innerlichkeit der Subjectivität setzt sich die objective Macht der Religion an und findet an derselben ihr Element. Und in diesem Elemente verwirklicht sich, vom Princip der Ureinheit der göttlichen Persönlichkeit aus, die Religion als der einigende und versöhnende Geist der Liebe, und greift ergänzend und beruhigend hinein in die vielgestaltige und in der Relativität und Endlichkeit wurzelnde Richtung des Weltgeistes.

Die menschliche Empfänglichkeit im Willen und der Gesinnung bildet also das specifische Element der Religion, denn das Gebiet, in welchem sich der Gottesgeist bethätigen kann, ist die reine Innerlichkeit des Menschen. Aber das eigentliche Grundprincip der Religion hat seine Wurzel in der Persönlichkeit Gottes selbst. Denn daß die menschlichen Iche sich in ihrer Innerlichkeit objectiv ergriffen und erhoben fühlen von einer einigenden und den particulären Bestrebungen der Individuen, Familien und Nationen entgegenwirkenden Wesenheit, ist nur denkbar, wenn es der Geist der absoluten Einheit als solcher, d. h. Gott selbst ist, der in eben demselben Acte, in welchem sich die gesonderten Geister der Menschheit zu ihm erheben, sich innerlich in sie versenkt, sich für sie erfaßbar macht und eine allen gemeinsame Idee und Objectivität seines absoluten Wissens in sie hineinstrahlt. Und in der That, so erfährt es auch ein Jeder in den Tiefen seiner Innerlichkeit, wer nämlich

dieſe Elaſticität der Selbſtvertiefung ſchon errungen hat. Ein Solcher erfährt in ſich ſelber, wie da drinnen im Gottesbewußtſein und Gewiſſen ihm ein Inhalt überkommt, der es durch einen eigenthümlichen Zug bewährt, daß er in einer übermenſchlichen Region zwar begründet iſt, daß er aber gleichwohl, wie von Sehnſucht und Liebe getrieben, ſich dem ſelbſtbewußten Centrum der ſubjectiven Innerlichkeit entgegenbewegt. Eine ſolche Subſtanz iſt alſo das eigenthümliche Weſen der Religion, welche ewig-zeitlich aus der Gottheit in die Menſchheit aus- und aus dieſer in jene zurückſtrahlt, und welche dieſes geiſtige Ineinanderleuchten zweier Kreiſe darſtellt, die ſich poſitiv mit einander in unendlicher Gegenſeitigkeit vermitteln.

Die Religion iſt die ewig an ſich ſeiende und zeitlich für ſich werdende Einigung des ewigen Weſens Gottes und des naturbeſtimmten Weſens der Menſchheit. Sie iſt alſo ein gemeinſchaftliches Thun Gottes und des Menſchen; ihr Ziel iſt die Verwirklichung der Idee der Gottmenſchheit.

Wenn nun dieſe concrete Einheit Gottes und des menſchlichen Geiſtes im Verlaufe der welthiſtoriſchen Entwickelung des Gottesbewußtſeins an irgend einem Punkte der Menſchheit zu ihrer Vollendung gekommen iſt, und wenn von dieſem Punkte aus allmählich die ganze Menſchheit von der Idee jener Einheit durchdrungen wird, ſo daß nun jeder von dieſem Bewußtſein der verwirklichten Gottmenſchheit Ergriffene, ſich als ein Augenpunkt der göttlichen Liebe empfinden und die Ideen und Gefühle, welche vom Glauben aus in ihm erregt werden, als objective Actionen Gottes in ihm anſchauen darf, dann kann der Menſch ſich wahrhaft mitten im Endlichen eins fühlen mit dem Unendlichen und aus dem Conflict und der Zerſtreuung des Weltlebens ſicheren Muthes in ſich ſelber einkehren. Denn in ihm ſelber hat er das Centrum des Univerſums, den Coincidenzpunkt der Zeit und Ewigkeit gewonnen und von dieſer innerlich bleibenden Weſenheit aus gewinnt nun auch das Weltleben in Raum und Zeit und die Weltgeſchichte eine höhere Bedeutung. Sie erſcheint nicht mehr als ein reſultatloſes Suchen, als ein Streben, das immer im Relativen ſtecken

bleibt, sondern als ein von ewiger Harmonie beseeltes Entfalten und Besondern dessen in der Äußerlichkeit des Raums und der Zeit, was in der Innerlichkeit als unveränderliche, objective Gottesidee gegenwärtig und dem Selbstbewußtsein und Gefühle in jedem Momente zugänglich ist.

Aus Kraft und schöpferischer Fülle dieser selbstgewissen Erlebung der Gottinnigkeit im Gewissen und Gemüthe, und im Vollgefühl, daß in der immanenten Idee der Gottmenschheit alle Widersprüche des Lebens innerlich gelöst sind, wird die Erinnerung an die Schmerzen und Freuden der Vergangenheit und die Empfindung der gegenwärtigen Negativität der Welt zum Reiz für die stille Macht der Liebe und ewigen Ruhe des Geistes in Gott, damit er sich als concrete Subjectivität und Einheit schaffendes Princip im Mannigfaltigen bethätige. Über den Gräbern der Endlichkeit und an der Schädelstätte des Weltgeistes erblüht so dieser Gottesgarten der Auferstehung, in welchem um Christus alle gottdurchdrungenen Geister der Verstorbenen sich sammeln und nicht nur in der subjectiven Erinnerung fortleben, sondern als selbstbewußt fortwirkende Organe der ewigen Wahrheit und Liebe gewußt und anerkannt werden.

Das ist das allgemeine Verhältniß der Substanz der Religion zur Substanz des Weltgeistes. Dieser bildet die objective Macht für die Erhebung des einzelnen Ichs über die Particularität seiner Natürlichkeit zur anerkannten und allgemein gewußten Freiheit im Volks- und erscheinenden Menschheitsganzen, jene stellt das Wirken Gottes dar, wie es mit der menschlichen Freiheit sich vermittelt und durch seinen Einschlag von Oben der Menschheit ein innerlich Bleibendes im Proceß der Geschichte gewährt, einen ewigen Leitfaden, an welchem sich dieselbe zum gemeinsamen und offenbar gewordenen Ziele ihrer innern Welt erheben kann.

Reflectiren wir nun noch kurz auf die Momente der Religion, in denen sie sich als dies gemeinsame Thun der Gottheit und der Menschheit beurkundet, so wird uns daraus klar werden, wie die Idee der Religion mit innerer Nothwendigkeit dazu fortgeht, sich als kirchliches Leben zu organisiren.

Zuerſt kommt die Religion in Betracht als ein Wirken und Offenbaren Gottes im Menſchen.

Das ſchlechthin ideelle Weſen der Gottheit unterſcheidet ſich, wie wir oben erkannten, in einzelnen concreten Gedanken oder Ideen ewig von ſich ſelber und iſt ſich ſo in ewiger Weiſe innerlich Object. Dieſe concreten Ideen Gottes müſſen wir dann weiter nothwendig mit dem Zuge und Drange nach individueller Verſelbſtſtändigung begabt denken. Nach der einen Seite hin reflectiren ſie demnach in das Centrum der göttlichen Subjectivität und ſind in dieſem von der abſoluten Einheit des göttlichen Wiſſens und Wollens durchdrungen und in derſelben ſich alle innerlich immanent. Nach der andern Seite hin aber ſtreben ſie ein eigenes ſubjectives Centrum, jede für ſich, in ſich an und conſtituiren in dieſer Rückſicht die Uranlage der menſchlichen oder überhaupt der individuellen Ichheit. Wie nun dieſes zweite, individuelle Moment einer concreten Idee Gottes in jenem erſten Moment, kraft deſſen ſie unmittelbar mit Gott eins iſt, zunächſt zwar, ſo lange die Idee ſich noch nicht als reales Ich geſetzt hat, aufgehoben und als bloße Anlage geſetzt, aber keineswegs ſchlechthin verſchwunden iſt, weil jeder Idee Gottes nothwendig von Ewigkeit dieſer Zug nach individueller Selbſtbeſtimmung innewohnt; ebenſo kann die Seite ihrer unmittelbaren Reflexion in das Centrum der Gottheit nicht an der Idee verſchwinden, wenn ſie ihr individuelles Moment in Raum und Zeit verwirklicht und ſich als einzelnes Ich beſtimmt. Somit hört die Gottheit nicht auf, auch in den zur individuellen Ichheit ſich fortbeſtimmenden Ideen ihr ewiges, einigendes Weſen innerlich zu objectiviren, ſich in demſelben nach ihrem innerſten Centrum zu bethätigen und zu manifeſtiren. Und dies iſt es, was Hegel ſehr bezeichnend das ewige Wiſſen Gottes von ſich im Menſchen nennt, ein Wiſſen, was dazu fortgehe, das Wiſſen des Menſchen von ſich in Gott und von Gott in ſich zu werden. Jedes Ich iſt ein ewiger, concreter Gedanke, eine Idee Gottes, die ſich für ſich ſetzt. Das Ich iſt ein Product der Gottheit, das ſich ſelbſt producirt, das einen eigenen ſubjectiven Kern in ſich hat, durch welchen es ſich von Gott zu unterſcheiden ſtrebt.

Aber in dieſem Unterſchiede bleibt das Ich der Gottheit und die Gottheit dem Ich nach der rein ideellen Seite deſſelben immanent. Durch dieſe ſeine Immanenz im Menſchen nimmt Gott demnach auch Theil an dem Proceß und Progreß der Selbſtentwickelung eines jeden Ichs, und verhält ſich nicht gleichgültig dagegen, wie der Menſch die göttliche Wahrheit, die Gott ſelbſt iſt, in ſich geſtaltet. So iſt alſo das göttliche Weſen auch an dem geiſtigen Kampfe des menſchlichen Geſchlechtes, an den Wehen und tiefen Schmerzen, unter denen der ſittliche Genius im Selbſtbewußtſein des Ichs geboren wird, mit betheiligt. Und dies iſt das Leiden und Kreuz Gottes in der Menſchheit, dies die Macht der Negativität, von der auch die Gottheit, mittelſt der Menſchheit, berührt wird. Aber dieſe Beſtimmtheit Gottes durch den Menſchen bildet nur ein peripheriſches Moment des göttlichen Lebens und wird in der Gegenwirkung vom Centrum der reinen Geiſtigkeit Gottes aus in den Triumph der ewigen Naturfreiheit Gottes aufgehoben. Und darum wird das göttliche Wiſſen und Wollen auch in der Ichheit des Menſchen, in die es reflectirt und ſeine Objectivität hineinſtrahlt, ſich nicht entfremdet, auch wenn das Ich durch die Sünde bis zum Gegenſatze zu Gott fortgeht; vielmehr bethätigt ſich die Idee Gottes im Menſchen vom Centrum der Perſönlichkeit Gottes aus als ſiegreiche Macht über des Menſchen natürliche Selbſtſucht und greift als innerlicher Erlöſer und Heiland beſänftigend in jedes zerriſſene Selbſtbewußtſein hinein.

Dies iſt die objective und göttliche Seite an der Religion. Gott ſelbſt iſt ſo ihr ewiger Stifter und Vollender, ihr ewiger Urgrund in der Menſchheit. Aber die Religion iſt

zweitens ebenſo nothwendig eine That des Menſchen und dies iſt noch mit ein paar Zügen nachzuweiſen.

Der Menſch hebt mit ſeinem ſubjectiven Fürſichſein in der überwiegenden Naturbeſtimmtheit und Particularität des Selbſtgefühls an. Er iſt alſo wohl an ſich und ſeiner Beſtimmung nach mit Gott eins, aber dieſe Einheit iſt in der Wirklichkeit eine werdende und vermittelt ſich durch den individuellen Unterſchied des Ichs von der Gottheit hin-

durch. Unter der anfänglichen Übermacht der ſinnlichen Triebe und Begierden geht der Unterſchied des menſchlichen Selbſtbewußtſeins von der ihm immanenten Idee Gottes bis zum Gegenſatz mit derſelben fort. Der Menſch verfällt in die Sünde und Gottloſigkeit, widerſtrebt der göttlichen Wahrheit und Heiligkeit und geräth dadurch zugleich in Widerſpruch mit ſeinem eigenen beſſern Selbſt, mit ſeiner an ſich ſeienden Weſenheit. Aber das Lebendigwerden dieſes Widerſpruchs im Bewußtſein und Gefühl bildet auch den Anſtoß zum ſiegreichen Hinausſchreiten des Selbſtbewußtſeins über denſelben. Zugleich jedoch iſt dieſer Sieg des Guten über das Böſe im Menſchen an ein religiöſes Poſtulat geknüpft, welches ſich auf die factiſch gewordene Verwirklichung und Verſöhnung des menſchlichen Weſens mit dem Weſen der Gottheit bezieht. Dem Menſchen erſcheint nämlich im Widerſchein ſeines von Gott abgewandten und durch die Relativität der Natur determinirten Bewußtſeins und Gefühls das göttliche Weſen als ein ebenſo particuläres und eigenwilliges Subject, als der Menſch. Nun fühlt ſich das Ich der Gottheit gegenüber ſchuldig und denkt ſich daher dieſelbe von Zorn entbrannt über die Abtrünnigkeit des Menſchen. Die Gottheit erſcheint in dem verkehrten und getrübten Selbſtbewußtſein anders, als ſie an und für ſich und in Wahrheit iſt. Sie wird mehr oder weniger gefürchtet und die Furcht reflectirt dieſelbe als ein rachſüchtiges und Genugthuung forderndes Weſen. So lange nun dieſe verkehrte und zornige Geſtalt Gottes im menſchlichen Bewußtſein beſteht, bleibt es dem Selbſtbewußtſein unmöglich, ſich wahrhaft mit Gott eins und verſöhnt zu wiſſen und zu fühlen. Von dieſem zornigen Gott, den das ſubjective Sündenbewußtſein in ſich gebiert, kann aber nicht der Menſch, wie er der Sünder und mithin von dieſem Sündenbewußtſein umfangen iſt, ſich befreien. Ebenſo bleibt es unmöglich, daß ſich Gott dem Menſchen in dieſem Zuſtande nach ſeiner wahren Geſtalt und aus ſeinem innerſten Centrum offenbare, denn immer wird ſich die Bethätigung der göttlichen Idee im Gefühl und Bewußtſein, die allerdings beſtändig fortdauert, durch den Gegenſatz des Menſchen zu Gott verkehren. Mithin iſt die erſte Entſtehung des wahren,

ungetrübten Gottesbewußtseins nur möglich in einem Menschen, der sich niemals nur einen Moment im Gegensatze zu Gott fixirt und in welchem das Gottesbewußtsein eine absolute Herrschaft über das sinnliche und particuläre Weltbewußtsein erlangt hat. Einen solchen Menschen nennen wir sündlos und heilig. Wenn also die Menschheit trotz ihrer Sündhaftigkeit an die Möglichkeit einer innerlichen und bleibenden Vereinigung mit Gott glaubt, d. h. wenn sie Gott als Liebe und Gnade anschaut, so setzt das voraus, daß es wenigstens Einen sündlosen und wahrhaft mit Gott geeinten Menschen in der Welt gegeben hat und daß ihr durch diesen ihr höheres und versöhntes Bewußtsein vermittelt worden ist. Der Glaube an die Möglichkeit, daß der Mensch trotz seines natürlichen Gegensatzes zu Gott sich mit dem Princip der göttlichen Wahrheit und Heiligkeit ohne Selbstvernichtung einigen und aus demselben Beruhigung und Frieden schöpfen könne, der Glaube an Gott als die Liebe, der Glaube an die Vergebung der Sünden, ist unzertrennlich von dem religiösen Postulate, daß in der Sphäre der Religion eine sündlose und heilige Persönlichkeit irgend einmal auftreten werde oder schon aufgetreten sei. Darum war unter den vorchristlichen Völkern dieses Postulat als Weissagung in die Zukunft, als gläubige Hoffnung lebendig, wenn sie zu einer tiefern Selbsterkenntniß gekommen waren, unter den christlichen Völkern bezieht es sich aber auf ein religiöses Factum der Vergangenheit.

Es ist Jesus Christus, den die Geschichte als dies verwirklichte Urbild des religiösen Lebens herausgestellt und nun schon durch Jahrtausende hindurch immer gründlicher von dem besonnenen Denken und der historischen Forschung bewährt hat. Schleiermacher hat Christum daher die Blüthe der Menschheit genannt. Und ohne den Hinblick auf diesen Vollendeten kann, wie selbst Strauß vor dem Erscheinen seiner Dogmatik zugestanden hat, die Frömmigkeit nicht zu ihrer Vollendung kommen.

Daß Christus der vollendete Gottmensch, freilich nicht im Sinne der judaistisch gefärbten Kirchenlehre, aber darum in nicht minder tiefer Bedeutung, sei, ist, wie wir früher schon erkannten, ein historisches

Poſtulat, das mit der wahren Speculation durchaus im Einklange ſteht. Und dies hiſtoriſche und philoſophiſche Poſtulat vollendet ſich nun in der religiöſen Erfahrung. Niemand hat das in der neuern Zeit ſo betreffend und ſcharf nachgewieſen, als der ſcharfſinnige und tief religiöſe Schleiermacher, obwohl ſich nicht läugnen läßt, daß dieſer Nachweis ſich im Einzelnen noch immer bündiger geſtalten kann. Aber jedenfalls hat Strauß in ſeiner Dogmatik der Schleiermacherſchen Chriſtologie in vielfacher Beziehung Unrecht gethan. So, wenn Strauß gegen Schleiermacher bemerkt, daß deßhalb, weil nach Schleiermachers Zugeſtändniß der von Chriſtus ausgegangene religiöſe Anſtoß in jedem Gläubigen nur eine relative, aber keine abſolute Wirkung habe, daß deßhalb auch Chriſtus als eine Cauſalität von nur relativer Trefflichkeit anzuſehen ſei, ſo bedenkt er nicht, daß es ſich in Bezug auf die Einwirkung Chriſti auf die Gläubigen nicht ſowohl um die directe Aufhebung der Sünde in den gläubigen Individuen, um die ſittliche Vollendung derſelben, als vielmehr um Mittheilung des allgemeinen Princips handelt. Das Princip der chriſtlichen Religion iſt aber das Bewußtſein der abſoluten Liebe und Gnade Gottes gegen die Sünder, die Zuverſicht, daß das göttliche Weſen nicht Zorn und abſtracte Negativität, ſondern Erbarmung und Vergebung der Sünde ſei. Und dieſe Zuverſicht kann jeder in abſoluter Weiſe durch die Anſchauung des göttlichen Lebens Chriſti gewinnen, da in demſelben ſich auf das Beſtimmteſte zeigt, wie die göttliche Liebe in Chriſto keine Gränze an der Sünde des Menſchen hat. Denn Chriſtus ſucht eben die Sünder auf und offenbart das in ihm wirkſame Princip als die Macht der Liebe Gottes, welche die Sünde vergibt. In dieſer Beziehung iſt alſo die Cauſalität Chriſti nicht bloß von relativer, ſondern von abſoluter Trefflichkeit, da auch die Wirkung, die von ihr ausgeht, eine abſolute Umgeſtaltung des Bewußtſeins iſt. In der That, der chriſtliche Glaube iſt eine weltüberwindende Macht; er hebt den Menſchen über ſich ſelbſt empor, verſetzt ihn aus dem Elemente der innern Zerriſſenheit und aus dem Gefühle der Furcht vor Gott in das Element der Liebe; gibt dem Menſchen den Muth, ſich

nach ſeiner endlichen, der Wahrheit widerſprechenden Geſtalt, in welcher der Wille zunächſt ſeine Wurzel und einzige Wirklichkeit hat, fallen zu laſſen und das Ideal des gottwohlgefälligen Menſchen für ſich in Anſpruch zu nehmen und ſich trotz ſeiner Sündhaftigkeit als einen Augpunkt der göttlichen Liebe zu empfinden. Dieſe in der Welt entſtandene abſolute Zuverſicht auf die göttliche Liebe iſt in der Form des chriſtlichen Glaubens und der chriſtlichen Kirche, in welcher ſie eine objective Macht geworden iſt, die die ganze Weltanſchauung umgekehrt hat, eine Wirkung, mit der keine andere Wirkung in der Geſchichte der Menſchheit verglichen werden kann. Mithin muß auch der Stifter dieſes Glaubens als eine Cauſalität von höchſter Trefflichkeit gedacht werden. Und die hiſtoriſchen Überlieferungen, die wir über das Leben und Wirken Chriſti beſitzen, beſtätigen dieſes religiöſe Poſtulat.

Wenn Strauß gegen Schleiermacher behauptet, es ſei kein Wort davon wahr, daß auch das moderne Ich durch die religiöſe Erfahrung, die es an ſich mache, genöthigt ſei, über ſich hinaus zu gehen und den Grund davon in einem unſündlichen und ſchlechthin vollkommenen Chriſtus zu ſuchen, indem es ja das Gute und Wahre als ein in ihm ſelber wohnendes Princip erkenne und daſſelbe daher nicht aus ſich heraus zu verlegen brauche, ſo beruft er ſich auf eine Erfahrung, die ſich nirgends beſtätigt und die den Begriff des werdenden Selbſtbewußtſeins gegen ſich hat. Der Mittelpunkt aller religiöſen Erfahrung iſt doch die innere Empfindung und die unmittelbare Zuverſicht, daß Gott die Liebe, daß der Gegenſatz zwiſchen Gottheit und Menſchheit von Seiten Gottes ein abſolut aufgehobener ſei. Aber eben dieſe Empfindung und Überzeugung ſchöpft kein Chriſt unmittelbar aus ſich ſelbſt, ſondern jeder überkommt ſie auf dem Wege der Erziehung und Tradition. Den Unglauben zwar hat das moderne Ich allerdings aus ſich ſelbſt erzeugt, und auch das nicht einmal, ſondern, nachdem es ihn bereits vorgefunden und als Tradition überkommen, hat es ſich noch immer weiter in denſelben hineinräſonnirt. Was aber den Menſchen über ſich ſelbſt erhebt, wodurch er den Muth gewinnt, gegen ſich ſelbſt zu kämpfen, und ſein Sündenbewußtſein, welches ihm einen zornigen Gott

vormalt, zu überwinden, das kann ihm nicht unmittelbar aus ihm selber kommen, sondern in Bezug auf die zu überwindende Gestalt des natürlichen Ichs liegt es zunächst jenseits des Bewußtseins. Das höhere Lebensprincip, dieſe unendliche Zuverſicht und Macht der Erhebung über den Widerſpruch mit dem eigenen Gewiſſen, muß allerdings zwar als Keim in der göttlichen Seite jedes Menſchen wurzeln; daß daſſelbe ſich aber entwickelt, daß es ſeinen Gegenſatz überwindet, iſt nur durch Erziehung möglich, durch eine Erziehung, die im letzten Grunde von Gott ausgeht, die daher nur da zu ihrer göttlichen Vollendung kommen und das reine Abbild der Wahrheit im Subjecte erzeugen konnte, wo ſie ein von der Sünde frei gebliebenes Herz fand. Ein ſolches abſolut reines Herz haben wir bis jetzt in den beſten modernen Ichen vergeblich geſucht. Was dieſe modernen Iche Gutes und Wahres in ſich entwickelt haben, dazu verdanken auch ſie den kräftigſten Anſtoß immer der Erziehung, die von andern Ichen an ſie herankam, und dieſe verdankten ihn auch wieder Andern, u. ſ. f. Daß es aber dieſer Proceß der gegenſeitigen Einwirkung der Individuen auf einander allein nicht ſein kann, der das im Grunde der Ichheit wohnende Gute und Wahre als ein Ungetrübtes und Vollkommenes heraufhebt, das wird dadurch gewiß, daß ein Jeder, wie relativ förderlich, ſo auch relativ hemmend auf den Andern einwirkt und dadurch die Entwickelung des Guten und Wahren in ihm trübt. Wenn es daher eine allgemeine Erfahrung iſt, daß die Gemeinſchaft und Wechſelwirkung mit Andern eben ſo viel Böſes und Unwahres als Gutes und Wahres in uns erregt, ſo muß der Glaube, der uns mit abſoluter Energie erfaßt, nach dieſer ſeiner urſprünglichen Kraft doch wohl von einem Individuum geſtiftet worden ſein, das ſich ſchlechthin aus der Idee Gottes beſtimmte und folglich ohne Sünde war.

Somit führt Alles darauf hin, Chriſtum als das verwirklichte Urbild des religiöſen Lebens zu beſtätigen. Was man dagegen vorbringt, daß das Urbild in irgend einem einzelnen Individuum hiſtoriſch verwirklicht werden konnte, iſt von keiner Erheblichkeit, wenn man bedenkt, daß jedes Ich in ſich etwas Unendliches iſt, und daß im Leben

auch des geistig unkräftigsten Individuums Momente vorkommen, in denen etwas Ursprüngliches mit schöpferischer Kraft durch die Schranke der Individualität hindurchbricht und daß es gar nichts Widersprechendes enthält, wenn man sich ein Individuum denkt, in welchem diese Momente der schöpferischen Begeisterung nach der religiösen Seite des Lebens hin ohne bedeutende Unterbrechung fortströmten. Große Epochen der Menschheit erwecken immer solche Geister von relativ schöpferischer Kraft, und der ganze Gang der Entwickelung des religiösen Bewußtseins ist, wie wir schon im Anfange dieses Abschnitts erkannten, von solcher Art, daß einmal eine tiefste Centralepoche in demselben eintreten mußte. Als diese Urepoche bewährt sich die Zeit der Stiftung des Christenthums; hier mußte aus dem lebendigsten Zusammentreffen der Wirksamkeit Gottes mit der Sehnsucht und religiös-sittlichen Anstrengung der Menschheit der Coincidenzpunkt des menschlichen und göttlichen Wesens geboren werden und aus diesem das Urbild der Gottmenschheit sich zur Wirklichkeit entfalten. Es ist dies Urbild umkränzt worden vom Schmucke religiöser Dichtung und Volkspoesie, es hat seinen Widerschein auch in die immer geschäftige Phantasie geworfen und hat auch von dieser eine rückwirkende Umgestaltung erfahren; aber auch die so entstandenen Mythen beurkunden nur den schöpferischen und universellen Anstoß, der von Christus ausging. Das wird freilich künftighin unmöglich sein, Christus in dem Sinne als den Sohn Gottes zu beglaubigen, in welchem die alte Orthodoxie sich ihn vorstellte. Den Widerspruch in dieser Vorstellungsweise hat Schleiermacher schon enthüllt und Strauß hat mit vollkommener Berechtigung die orthodoxe Theorie von der Person und dem Werke Christi an diesem Widerspruche zu Grunde gehen lassen. Das innere Wesen des Erlösers würde uns ewig fern bleiben und in Wahrheit unser Selbstbewußtsein nichts angehen, wenn dasselbe etwas anders wäre, als das allen Individuen an sich gleich mächtig inne wohnende allgemeine Wesen der Gottmenschheit. Und darum ist Jeder in diesem Sinne, d. h. seiner Anlage und Bestimmung nach, ein individueller Gottmensch, und in diesem Sinne sagt auch Strauß richtig, daß es gar nicht das Wesen

der Idee ſei, in Ein Individuum alle ihre Fülle auszuſchütten, gegen alle andern aber zu geizen. Die Idee der Gottmenſchheit iſt die gemeinſame Subſtanz aller Völker, aller Individuen und energirt mit ungetheilter Kraft in eines Jeden Gottesbewußtſein. Wohl aber ſind die Individuen unter ſich unendlich verſchieden, und die einen verwirklichen mehr, die andern aber weniger das religiöſe Ideal. Daß dies Ideal nun nach ſeinen Hauptbeſtimmungen hin in irgend einem Individuum ſeine für dieſes Leben normale Verwirklichung gefunden habe, und daß dieſem Individuum deshalb eine normirende Dignität für alle andern zukomme, darin iſt kein Widerſpruch gegen das Weſen der Menſchheit zu finden, und das iſt ein Poſtulat der denkenden Vernunft, die in der Menſchheit ein in ſich geſchloſſenes Ganze, einen Organismus zu erkennen ſucht, in welchem der ewig ſich ſelbſt gleiche Pol der religiöſen Subſtanz, gegenüber den fluctuirlichen Mächten des Weltlebens, ein real gewordenes Centrum bildet. Und in dieſem Sinne wird Chriſtus auch von der künftigen poſitiven Wiſſenſchaft, die jetzt einen Augenblick von der Kritik überflügelt worden iſt, wieder anerkannt und geliebt werden als der erſtgeborne Sohn des ewigen Vaters, in welchem das gottmenſchliche Weſen der Religion auf die vollendetſte Weiſe offenbar geworden iſt. Ohne einen ſolchen erſcheinenden und bleibenden Mittelpunkt, auf den alle mit ihrer Liebe ſich beziehen können, der Gebildeten und Ungebildeten gleich zugänglich iſt, und dem jedes liebende und liebebedürftige Herz zufällt, wäre die Menſchheit ewig in den höchſten Angelegenheiten dem Wirrwarr und Vernichtungsproceſſe ſubjectiver Meinungen preis gegeben und ermangelte des feſten objectiven Zuſammenhanges, was bei der Annahme eines perſönlichen Gottes undenkbar bleibt. Somit iſt mit der Idee des perſönlichen Gottes im Grunde auch ſchon die Idee des hiſtoriſchen Chriſtus, ſowie auch der perſönlichen Unſterblichkeit geſichert.

Steht aber die abſolute Dignität Chriſti im Gebiete des religiöſen Bewußtſeins feſt, ſo iſt damit auch der lebendige Punkt gegeben, von wo aus ſich fortwährend die Religion zur erſcheinenden Realität des kirchlichen Lebens fortbeſtimmt.

Das religiöse Selbstbewußtsein, welches das der Menschheit durch Christus auf das Tiefste vermittelte Bewußtsein der realen Möglichkeit einer innerlichen Versöhnung mit der Idee Gottes ist, bethätigt sich im Einzelnen zunächst freilich nur auf mehr rein innerliche Weise und nimmt seinen wahren Anfangspunkt in der subjectiven, aus der Tiefe des Gewissens gebornen Frömmigkeit. Aber diese selbst wird sich als lebendiger Glaube, der an sich unendliche Liebe ist, nur dadurch gewiß, daß sie sich von Innen auch nach Außen hin bethätigt und objectivirt. Jedoch auch so genügt sich das innere allgemeine und alle Iche in Einem Geist verknüpfende lebendige Wesen der Religion noch nicht. Es strebt über die bloß zufälligen und beliebigen Äußerungen kraft seiner Stetigkeit hinaus, um sich in einem von dem einzelnen Subjecte und dessen Willkür und Belieben unabhängigen Organismus zu verleiblichen, und so tritt es in dieser Weise als Kirche in ein ergänzendes Wechselverhältniß zu dem Staate, ohne jedoch, wie der Staatsorganismus, auf äußerlichen Zwang begründet werden zu können, da das Princip der Religion die reine Innerlichkeit und ihr Anknüpfungspunkt die freie Subjectivität des Selbstbewußtseins ist. Es ist dem Einzelnen daher das Recht zuzugestehen, sich beliebig von der Kirche zu trennen; aber freilich darf dies negative Recht nicht fortgehen zu der positiven Frechheit des Individuums, in der Kirche selbst seine eigenen subjectiven Ansichten und Bestrebungen durchzusetzen.

Um hier noch einige Winke über die Nothwendigkeit des allgemeinen und öffentlichen Cultus zu geben, ist davon auszugehen, daß die Religion dies unendliche Selbstbewußtsein des Menschen ist, in welchem derselbe sich innerlich mit Gott geeint weiß, und seine eigene Gesinnung so wie den Inhalt und die practischen Momente seines Weltbewußtseins mit dem rein idealen Inhalte des Gottesbewußtseins zu durchdringen sucht. Gott als Geist ist aber diese unendliche Activität, sich gleichmäßig in allen Menschen zu objectiviren und alle mit der Substanz der absoluten Wahrheit, Heiligkeit und Liebe zu durchdringen. Wenn der Mensch sich daher in der absoluten Religion des

Christenthums, welche diese Universalität zu ihrem Principe hat, mit Gott innerlich geeint hat, so weiß er sich im tiefsten Grund auch mit allen Gliedern der Menschheit eins, und es ist das nothwendige Bestreben aller vom göttlichen Geist Erfaßten, sich diese Einheit auch zur Anschauung zu bringen. Denn wie die religiöse Substanz bis in die Unmittelbarkeit der Empfindung und des Gefühls zurückwirkt, so will ein jeder wahrhaft Religiöse jene Einheit aller in Einem Geiste auch unmittelbar fühlen und anschauen. Das ist aber nur dadurch möglich, daß sich dieselbe zu einem objectiven Dasein in Raum und Zeit, d. h. als erscheinender Cultus gestaltet. Im Cultus sucht sich jedes religiöse Subject in realen Contact mit allen andern zu setzen, und der Cultus tritt daher nothwendig als gemeinsame, öffentliche Gottesverehrung, als gemeinsame öffentliche Pflege des heiligen Feuers der Religion auf. „Alles andere," sagt Marheineke sehr schön, „kann der Mensch eher in sich verschließen und für sich behalten, als seine Religion; je mehr sie für ihn das Beste und Edelste, das Höchste und Heiligste in sich schließt und ein Gegenstand seiner Liebe ist, um so mehr drängt sie ihn auch zur Mittheilung. — Auf diesem concreten Geben und Nehmen, gegenseitigen Mittheilen und Empfangen, beruht der höchste Zauber des öffentlichen Gottesdienstes. Was innerlich Alle bewegt, kommt ihnen auch als ein Äußerliches entgegen und wird hiedurch bewahrheitet, bekräftigt. Durch dieses über Alle sich Verbreiten des Stoffes der Andacht zieht er selbst die schwächer vom Glauben Bewegten in den heiligen Kreis seiner Wirkungen herein. Die Subjectivität des Glaubens hebt sich auf und hinauf zur Objectivität." *) — Die Liebe, wozu die Religion den Menschen treibt, bethätigt sich am directesten und adäquatesten, wenn sie nicht bloß zu endlichen Symbolen greift, wie in der äußeren Wohlthätigkeit, die doch nur irdische Güter mittheilt, sondern wenn sie unmittelbar ihre innere Substanz, ihre eigentliche Seele selber enthüllt und darstellt. Das kann aber nur durch Worte und Thaten geschehen, die durch und durch zu Organen des religiösen Geistes geweiht

*) Marheineke's Entwurf der practischen Theologie. Berlin, 1837.

und ganz von diesem Geiste beseelt sind, die daher ganz und gar keinen äußern Zweck anstreben, sondern aufgehen im Dienste der reinen Innerlichkeit. Das sind die religiösen Worte und Thaten als solche, die feierlichen Handlungen der öffentlichen Andacht. Und wenn diese Jeder auf Jeden und auf Alle begeht, und wenn so in einer lebendigen Allheit die allgemeine Substanz jedem Einzelnen sichtbar und fühlbar wird, so realisirt sich in diesem Momente, wenn irgend sonst, die Menschheit als ein concretes Ganze, und die Subject-Objectivität, die jedes Ich an und für sich selber ist, aber in mehr subjectiver, einseitig innerlicher Weise, tritt dem Einzelnen nun auch als objectives Dasein entgegen, und er weiß nun nicht bloß, sondern fühlt auch im andern seiner selbst sich unendlich bestätigt. — Besonders ist es im gemeinsamen, von der Substanz der Religion getragenen Gesange, daß sich so Seele in Seele ergießt, daß das Eine Selbstbewußtsein der concreten Gottmenschheit als lebendige Empfindung an jedem Punkte in unendlicher Subject-Objectivität hervorbricht. Die Gedanken und Gefühle Aller concentriren sich da in Jedem und erregen das Ich zu der höchsten Intensivität. Das Fürsichsein eines jeden Einzelnen ergießt sich in der gesteigertsten Beziehung auf sich selbst, zumal in alle Andern. Das ist das Hinsterben jeder particulären Ichheit an die concrete Totalität Einer Idee, der Idee Gottes des Geistes. Des absoluten Geistes Grund ist aber die ewige Persönlichkeit, und von der Bethätigung dieses Grundes aus wird daher auch in jedem Gläubigen der Keim der Persönlichkeit zum freudigen und zuversichtlichen Erwachen und Wachsen erregt.

Die öffentliche Gemeinschaft im religiösen Cultus kann sich nicht auf allgemein vernünftige Weise vollziehen ohne Begründung eines objectiven Organismus in Raum und Zeit, welcher als die sichtbare Kirche erscheint und dem Staate, der die durch den allgemeinen Geist hindurchgegangene selbstbewußte Verwirklichung des im Natur- und Weltbewußtsein gesetzten Inhalts darstellt, als die im Weltlichen vollzogene Verwirklichung des durch die Empfindung hindurchgegangenen Inhaltes des Gottesbewußtseins gegenüber tritt. Dem Staate wird

daher durch die Kirche ſein höheres ſittliches Selbſtbewußtſein vermittelt und er muß das Weſen der Kirche nach dieſer Beziehung hin als eine von ihm unabhängige Macht anerkennen. Die Kirche aber gewinnt im Staate ihr äußeres Beſtehen und hat ſich nach dieſer ihrer Äußerlichkeit und Endlichkeit den allgemeinen Geſetzen des Staats zu unterwerfen. In dieſer gegenſeitigen Wechſelwirkung ſinkt der Dualismus zwiſchen Staat und Kirche zum Moment herab, ohne daß deßhalb das Weſen der einen Sphäre in dem Weſen der andern ſeine ſpecifiſche Eigenthümlichkeit und Selbſtſtändigkeit einbüßte.

Die Menſchen ſind in Raum und Zeit, im Familien-, Staats- und Weltleben durch die mannigfachſten Gegenſätze der Individualität, Familialität und Nationalität auseinander geriſſen und einander nicht ſelten feindſelig gegenüber geſtellt. Somit kommt in dieſer Sphäre der Menſchheit wohl das Moment des Unterſchiedes und der Beſonderheit, aber nicht eben ſo ſehr das Moment der Einheit und Allgemeinheit zu ſeinem Recht. Dieſe letztere Beſtimmung, daß nämlich die Menſchen in ihrer Getrenntheit ſich auch eins wiſſen und fühlen, wird erſt durch die Religion geſetzt, indem ſich dieſelbe als Kirche verwirklicht. Die Religion webt in die Zerſplitterung des Weltlebens das Band der Vereinigung in jenem allgemeinen Geiſte, der in Gott ſein ewiges und in Chriſtus ſein zeitlich erſcheinendes und bleibendes Centrum hat. Es iſt der Cultus, mittelſt deſſen die Religion ſich als dieſe objectiv erſcheinende und der unmittelbaren Empfindung zugängliche Einheit bethätigt, und die Handlungen des Cultus beziehen ſich daher hauptſächlich auf die Erſcheinung des Göttlichen in Chriſto. In den gemeinſamen Handlungen des Cultus heben ſich dann die in dem Unterſchiede der Stände, Talente, Berufsweiſen und in den ſonſtigen particulären Mächten des Weltlebens begründeten Trennungen der Menſchen in Raum und Zeit mitten in der Endlichkeit, d. h. in Raum und Zeit ſelber, aber von einem rein idealen Princip aus, das ſich als Kirche im Weltleben realiſirt, auf. Das iſt die vernünftige Nothwendigkeit und wahrhafte Humanität des Cultus und der Kirche. Wer daher die Nothwendigkeit des Beſtehens der Kirche läugnet und

ſich dem kirchlichen Cultus aus Princip entzieht, der ſieht in der Einheit der Menſchheit nur einen abſtracten Begriff, eine ohnmächtige Idee, die ſich nicht zum Leben fortbewegen kann. Freilich iſt ſolche Anſicht das conſequente Ergebniß des modernen Nihilismus, aber in der Geſchäftigkeit und Deutelei, mit welcher derſelbe empiriſche Data zuſammen ſucht, um ſeine Theorie auch in der allgemeinen Praxis beſtätigt zu finden, kommt ſeine eigene Particularität und Endlichkeit an den Tag. Denn die Meinung, daß die Kirche bald im Staate untergehen werde, hat das unmittelbare Gefühl der ganzen Chriſtenheit gegen ſich und iſt nur das Product einer momentanen Zeitphiloſophie. Sie wird daher eben nur eine Meinung bleiben, und der Standpunkt „der modernen Wiſſenſchaft" wird einem höheren Standpunkte in nicht gar langer Zeit weichen müſſen.

Druckfehler.

Seite	17	Zeile	6		eine statt einer.
„	17	„	2	von unten	hat statt hob.
„	23	„	12	„ „	zurück statt zuviel.
„	27	„	13	„ oben	Versöhnung statt Vorsehung.
„	42	„	8	„ „	ihren statt seinen.
„	77	„	3	„ unten	allenfalls statt ebenfalls.
„	100	„	4	„ oben	allmählige statt allmächtige.
„	173	„	8	„ „	Ataraxie statt Ataravie.
„	193	„	10	„ unten	hinter Kritik ist um einzuschalten.
„	193	„	7	„ „	ist und im Anfange der Zeile zu streichen.

Niedner 201

Die moderne Philosophie

und

die Persönlichkeit Gottes.

Eine Kritik der Gottes-Lehre der modernen Philosophie und ihrer Angriffe auf das christliche Dogma

von

Immanuel Paulus,

Mitvorsteher und Lehrer der Philosophie und der griechischen Sprache an der wissenschaftl. Bildungs-Anstalt auf dem Salon bei Ludwigsburg.

Stuttgart.

Im Verlag von Ebner und Seubert.

1842.

Vorrede.

Nachfolgende Blätter waren theilweise urſprünglich beſtimmt, einer neu zu gründenden Zeitſchrift einverleibt zu werden, die es ſich zur Aufgabe geſtellt hatte, der ewigen und unveränderlichen Wahrheit Raum zu verleihen, ſich mitten in den Bewegungen und Fortſchritten der Zeit zu bethätigen, die vielfachen, und öfters endlos und unnahbar geglaubte Wirren in dem Gebiete des Denkens aufzulöſen, und vor dem Gemüthe ihrer Verehrer zu verherrlichen in einer Klarheit, die, uralt und immer dieſelbe, dennoch auf's Neue zu überraſchen und friſche Kräfte zu ſpenden weiß. Eingetretene Umſtände ſchoben das Erſcheinen der Zeitſchrift wenigſtens hinaus; daher man die vorliegenden, ſpeciellen Zeitfragen berührende Aufſätze * lieber zu einem Ganzen vereinigte, und ſie nun als eine eigene Schrift dem Publikum vorlegt. Dieß zur Erklärung der Form der Schrift.

Was die Abſicht derſelben betrifft, ſo iſt ſie zunächſt polemiſcher Natur, und ſucht die Angriffe, die in unſerer Zeit auf ihren Gegenſtand, die Perſönlichkeit Gottes gemacht worden ſind, als grundloſe abzuweiſen. Nur zu gut iſt freilich hiebei der Verfaſſer ſich bewußt, daß hiemit noch nichts Poſitives geleiſtet iſt; die Polemik ſoll daher auch nur dem Zwecke dienen, die bornirten, hohlen und ſterilen Prätenſionen einer ſelbſtgenügſamen philoſophiſchen Parthie abzuthun. Wenn aber leicht einzuſehen iſt, daß ein gewiſſenhaftes ernſtes und die Mühe nicht ſcheuendes Eingehen auf das höchſte Problem der Erkenntniß, den Begriff Gottes, auf noch ganz andere Fragen und Bedenken ſtoßen werde, als die von der beſagten Seite her namhaft gemachten, ſo war es gewiß eine zweckdienliche Arbeit, unter den vorhandenen Mitteln zur Erkenntniß das, welches die meiſten Verſprechungen macht, und die meiſten Erwartungen bis jetzt noch erregt, nemlich die Hegel'ſche Philoſophie in Unterſuchung zu ziehen, und über ihre Brauchbarkeit zum vorliegenden hohen Zwecke zu entſcheiden. Dieſe Unterſuchung wurde weder vom bloß theologiſchen noch von einem im Syſteme ſich haltenden und befangenen Standpunkte aus unternommen; ſie hielt ſich rein an die objectiv ſich ausſprechenden Geſetze des

* Dieſe Aufſätze waren zunächſt gegen die Polemik der Strauß'ſchen Dogmatik gerichtet.

Seyns, von wo aus sowohl das sicherste Verständniß, als auch die Befugniß zur Entscheidung und Beurtheilung sich ergeben muß. Zunächst ergeht nun die Einladung an alle, denen es um die Sache zu thun ist, sich der hier gegebenen Untersuchung prüfend und fördernd anzuschließen, im Fall aber, wie wir hoffen, im Allgemeinen das gefundene Resultat als richtig befunden wird, so mag es gewiß Zeit seyn, mit Zurücklassung jeglicher Befangenheit im Systeme, mit Ablegung aller Scheue vor dem reinen Gebiete der Erkenntniß diesem höchsten und wichtigsten Gegenstande alle Kräfte frei und uneigennützig zu widmen, um so viel an uns ist diejenige Gestalt ihm zu finden, in der die Erkenntniß zur Ruhe oder wenigstens zur Stätigkeit kommen möge. Glaube man nur seiner Sache, und setze sein ganzes Vertrauen rücksichtslos in seinen Glauben, ein solcher Glaube allein kann den Zweifelsknoten statt bloßer Umhüllung auf's herrlichste lösen! Schärfe man nur den Blick und dringe ein, ohne zu erschrecken und kleinmüthig sich zu beruhigen, nur so wird man der Wahrheit, die erkannt seyn will, zu Diensten seyn, also, daß sie es auch an der Legitimation der ihr dienenden nicht mangeln lassen wird. Solche geschärfte Blicke in das Gebiet des Seyns, so weit es in unmittelbarer Berührung mit dem höchsten Begriffe steht, ihre Leser thun zu lassen, ist das tiefere Ziel gegenwärtiger Schrift, auf welches sie als auf den bleibenden und fortwirkenden Gewinn ihres Erscheinens hinsieht. Möchte es dem Verfasser wenigstens in Etwas gelingen, hierin der Wahrheit auf ihrem großartigen Gang durch das Menschengeschlecht von Nutzen zu sein.

Hiemit möge die Schrift hinsichtlich ihres Inhalts der strengsten Prüfung, hinsichtlich der Aeußerlichkeiten aber schonender Nachsicht eines wahrheitsliebenden Publikums übergeben, im Uebrigen aber und hauptsächlich der Gnade des Gottes unserer Väter von Herzen anempfohlen seyn.

Salon bei Ludwigsburg, am 1. Juni 1842.

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite

Einleitung. Charakter der Polemik der modernen Philosophie gegen die christliche Glaubens-Lehre 1

Erstes Kapitel. Der Begriff der Persönlichkeit Gottes in der modernen Gottes-Lehre 22

Zweites Kapitel. Der Begriff „Gott" im System der modernen Philosophie . 55

Drittes Kapitel. Die Definition des Absoluten in der Gottes-Lehre der modernen Philosophie 80

Viertes Kapitel. Kritik der Prinzipien, auf denen die moderne Gottes-Lehre beruht 131

Schluß 266

Einleitung.

Charakter der Polemik der modernen Philosophie gegen die christliche Glaubenslehre.

Es ist bekannt, daß Herr Dr. Strauß in seinem Werke über das Leben Jesu versprach, das dort kritisch Vernichtete in der Dogmatik wiederherzustellen. Und seither sahen nun viele mit der gespanntesten Erwartung dieser zugesagten Wiederherstellung entgegen. Ein Theil, diejenigen, die sich durch seine kritische Arbeit nicht von der evangelischen Geschichte hinwegreißen ließen, in der Ueberzeugung, daß hier das Wesen und die äußere Erscheinung durchaus sich nicht trennen lassen, sind begierig, zu sehen, ob er das Genommene wird wieder herstellen können; ein anderer Theil aber, denen die Realität der evangelischen Geschichte wirklich wankend wurde, erwarteten nun eben so begierig für das Genommene ein positives Resultat, das nun fernerhin den Halt ihres Lebens bilden sollte. Beide Theile sahen sich bei dem Erscheinen des dogmatischen Werkes getäuscht. Es war von einem Wiederherstellen, wie sie sich dasselbe etwa vorstellten, gar keine Rede. So polemisch und negativ das Leben Jesu war, eben so sehr und noch viel mehr ist es hier die Dogmatik. Wie dort auf historisch-kritischem Wege gezeigt wird, daß die Objectivität der evangelischen Geschichte unmöglich festgehalten werden könne, ebenso wird hier auf reflexiv-kritischem dargelegt, daß die Dogmen der christlichen Religion unmöglich vor einer denkenden Betrachtung in ihrer Wahrheit festbleiben können; wie jene in das Reich der Mythen, so werden diese in das Gebiet der Vorstellung verwiesen, und gezeigt, daß diese Elemente als Wahrheit festzuhalten auf unumstößliche Widersprüche führe. Und nun die Wiederherstellung? Was jene Erwartung etwa dafür zu nehmen hat, das ist in dem Werke von höchst untergeordneter

Bedeutung. Sie besteht in kurzen an dem einen und dem andern der behandelten Dogmen zum Schlusse angebrachten philosophischen Formeln, die nicht etwa im Sinne haben, das dafür gehaltene Wesen der einzelnen Materien zu bewahren, sondern im Gegentheile dasselbe zu vernichten und in eine ganz andere Sphäre zu entrücken. Ist das eine Wiederherstellung? fragen bedenklich beide Theile. Wo ist der Reichthum, wo die Fülle, wo das praktisch Sichernde, das dem Genommenen und Vernichteten verglichen oder an seine Stelle gesetzt werden könnte?

Diese Täuschung geht nun häufig zum Vorwurf fort, und es wird der Verfasser des Lebens Jesu angeklagt, daß er nicht gehalten, was er versprochen. Untersuchen wir nun diesen Vorwurf näher, so muß er sich natürlich verschieden gestalten, je nachdem das Versprechen gemeint und genommen wurde. Und hier lag allerdings schon in den Gesinnungen, mit welchen das Versprochene gegeben und aufgenommen wurde, eine große Differenz vor. Hier nemlich wurde eine religiöse Wiederherstellung des kritisch genommenen erwartet, dort aber im Gegentheil nur eine philosophische. Nun sollte man zwar meinen, daß diese beiden Elemente sich nicht so streng von einander scheiden würden, allein die Sache verhält sich dennoch so, wenn man nemlich auf das Verhältniß, das zwischen der Philosophie und der Religion nach dem Sinne der Hegel'schen Schule stattfindet, sich näher einläßt. Es ist nemlich nach demselben die Religion die Offenbarung des Absoluten in dem menschlichen Geiste aber nur in der Vorstellung. Diese vermag aber den nur im Denken zu erreichenden Inhalt dieser Offenbarung nur unvollkommen auszudrücken, [1] und wenn nun auch gleich ein Trieb nach Selbsterkenntniß, nicht bloß ein praktisches Bedürfniß (nach Feuerbach) [2] durch diese Vorstellungen hindurchgeht, und sie selbst durch die aufsteigende Reihe von Religionen der Wahrheit immer näher gebracht werden mag, so ist dennoch zwischen der Vorstellung auch in ihrer adäquatesten Form und der denkenden Wahrheit ein absoluter und nie auszufüllender Sprung. So kann es als das Auszeichnende an dem Christenthum als der höchsten Religion angegeben werden, daß in ihm die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur zur

1) Vgl. die christl. Glaubenslehre von Dr. D. F. Strauß, p. 22.
2) Vgl. die von Strauß S. 18. citirte Stellen von Feuerbach.

Vorstellung kam, allein, wenn dieß nun in der Vorstellung von der Person des Gottmenschen geleistet schien, so ist diese Leistung eben so sehr wieder aufgehoben dadurch, daß nun dessenungeachtet sowohl Bibel- als Kirchenlehre auf's strengste zwischen beiden Naturen in Christo scheiden.[1] Ist nun aber die Form, in der der Inhalt der Religion auftritt, gerade ihr wesentliches, so leuchtet von selbst ein, daß unter Wiederherstellung eines religiösen Gehaltes nichts als zunächst seine Auflösung verstanden werden kann. Denn eben diese Auflösung ist es ja, die als das Thun des sich entwickelnden Bewußtseyns selbst durch die Negation der endlichen Formen das absolute Wissen des Geistes seiner selbst oder die Philosophie hervorbringt.[2] So findet es sich nun, daß die versprochene Wiederherstellung mit der nun wirklich geleisteten endlichen Auflösung der Religion zusammenfällt.[3] Zwar da der dialectische Proceß nicht bloß negatives, sondern auch positives Resultat hat;[4] so könnte nun noch nach diesem gefragt werden: allein theils wird in diesem hieher gehörigen nicht das religiöse wiederhergestellt, sondern im Gegentheile das nichtreligiöse, das in der Religion sich findet — (nemlich daß sie eine Stufe in dem Entwickelungsproceße der absoluten Idee ist), theils aber ist dieses positive Resultat nicht ein abgeschlossenes, das für sich bestehen könnte, sondern es ist nur, indem es alle vorherigen und auch diese Stufe aus sich herausseßt und dieselben in sich zurücknimmt,[5] — zuletzt endlich ist diese Wiederherstellung (d. h. in der angegebenen Art) schon längst durch das philosophische System von Hegel geschehen; nur in einigen Punkten eben über das Verhältniß der Philosophie und Religion, über das Verhältniß einiger gewöhnlichen Vorstellungen zum System könnten noch weitere Erörterungen stattfinden, im Uebrigen aber schien es genügend, in kurzen Zügen die Resultate des Systems dem Hauptgeschäfte

1) Vgl. Glaubenslehre p. 29.

2) Ibid. p. 70. „Die wahre Vermittlung kann nicht via sicca, sondern nur durch einen Proceß zu Stande kommen, wobei Schlacken, Hefen ausgeschieden werden oder vielmehr sich selbst ausscheiden.

3) Cfr. Glaubenslehre. Vorrede p. XII.

4) Vgl. Hegel, Encyklopädie §. 82. p. 97.

5) Ibid. §. 577. p. 599. „Es vereinigit sich in ihr (der Idee der Philosophie), daß die ewige an und für sich seyende Idee — sich ewig als absoluter Geist bethätig erzeugt und genießt.

des Auflösens anzuhängen. So also kam es, daß, während Dr. Strauß durch seine Dogmatik glaubte, sein Versprechen redlich zu erfüllen, doch die Erwartungen eines Theiles des Publikums, derer nemlich, die das Versprechen in einem andern Sinne nahmen, als es gegeben wurde, sich getäuscht finden konnten. Zwar konnte man, und zwar mit gegründetem Rechte, bemerklich machen, daß doch auch Strauß nach seinem Sinne von einer Wiederherstellung eigentlich nicht sprechen konnte, eben weil er nicht das religiöse wieder herzustellen, sondern wieder aufzuheben gedachte; allein wer will in einer so wichtigen Sache um eines Wortes willen rechten? Eben so mag es seyn, daß Herr Dr. Strauß sich vielleicht zu der Zeit, da er das Leben Jesu ausarbeitete, das Verhältniß der Philosophie und Religion noch etwas anders dachte; allein was ist zu machen, wenn er jetzt nun sagt: das ist eben nun das Resultat der seither fortschreitenden Entwickelung der modernen Philosophie, und daher meine Ansicht, diese soll als die meine gelten, mag ich auch zu diesem oder jenem berechtigt haben. Ohne dieß ist es ja Nebensache, ob dieser oder jener sich getäuscht findet; die Sache liegt auf dem Spiele; sie selbst ist zu untersuchen, und für oder gegen sie hat man sich zu entscheiden. Und zwar lautet nun die Frage: Religion und Philosophie sind nicht in einander, sondern verhalten sich ausschließend, nicht wird etwa eine aufgeklärtere reinere Religion dargeboten, sondern sie wird ganz genommen, dagegen zum Eintritt in eine andere Sphäre, in die der Philosophie, in die Kirche der Vernunftgläubigen oder besser in den Verein der (durch die Vernunft) Wissenden (Unglaubigen) wird eingeladen; [1] alle Fragen und jedes Bedürfniß, dessen Lösung bisher von der Religion erwartet wurde, müssen nun hier erledigt, [2] oder überhaupt von hier aus für immer ab- und zurückgewiesen werden.

Wurde man nun auf dieser Seite getäuscht, weil man das

1) Glaubenslehre p. 24.

2) Ibid. p. 22. „Jene Begriffe (nemlich philosophische) haben die Fähigkeit im Gemüthe des Philosophen die Stelle der religiosen Vorstellungen zu vertreten. Dem wahrhaft Philosophirenden gewährt das System seiner philosophischen Ueberzeugungen von dem Wesen des Absoluten und seinem Verhältnisse zum Endlichen von der Natur und der Bestimmung des Menschen u. s. f. ganz dieselbe innerste und die Einheit seines Wesens mit sich

Versprochene anders aufnahm, als es gegeben seyn wollte, so möchte es auf der andern Seite eben so sehr eine Täuschung seyn, wenn geglaubt wird, bloß Wünsche und dunkle unverstandene Bedürfnisse seyen es, welche die Widerstrebenden in dem Gebiete der Religion zurückhalten. Zwar ist es allerdings die eine Seite der Religion, — wer wollte das läugnen, daß sie tröstend die tiefsten Bedürfnisse des menschlichen Geistes erfüllend in das Leben eintritt; es ist eine Seite des subjectiven Verhaltens zur Religion, daß dieses von ihr erwartet wird. Auch Hegel [1] nennt die Religion diejenige Region, worin alle Räthsel der Welt gelöst, alle Widersprüche des tiefer sinnenden Gedankens enthüllt sind, alle Schmerzen des Gefühls verstummen, die Region der ewigen Wahrheit, der ewigen Ruhe; und auch der Philosoph sucht und findet in seiner Philosophie nach Strauß dieselbe Ruhe und Befriedigung, die die Andacht, die Religion gewährt. Aber so einseitig es nun auch seyn mag, dem Philosophen dieses letztere abzusprechen, eben so einseitig muß es auf der andern Seite erscheinen, dem Religiösen das redliche Verlangen nach Wahrheit nicht zuzutrauen. Ist ja doch auch nach Strauß ein Trieb nach Erkenntniß ein Factor, dem die Religionen ihre Entstehung und ihre Entwickelung verdankt und der Stifter der christlichen Religion sagt: „das aber ist das ewige Leben, daß sie dich, Vater, erkennen, und den du gesandt hast, Jesum Christum“ (Ev. Joh. 17). Warum sollte nun nicht auch das Verlangen nach Erkenntniß es seyn können, was von dem Systeme der modernen Philosophie zurückhält? Wäre freilich die Religion in der That nichts anderes, als wozu sie diese Weisheit macht, dann wäre die Frage bald entschieden. Aber ist es denn schon so ganz ausgemacht, daß die Religion nichts ist, als wofür sie die neue Schule ausgiebt? Bei ihr ist es allerdings ausgemacht, aber ist es auch erwiesen? Die Religion ist in dem Elemente der Vorstellung, was heißt wohl das? Sie tritt in das Gebiet der Vorstellung ein; — hiegegen wird man allerdings zunächst nichts einzuwenden haben. Denn was von der menschlichen Erkenntniß tritt nicht in dieses Element ein bis hinauf zu den absolutesten und reinsten Begriffen? Nehmen wir

abschließende Befriedigung, welche den Gläubigen der Inbegriff christlicher Glaubenswahrheiten gewährt.“ —

1) Vgl. Hegel W. W. XI. Bd. p. 3.

z. B. den ſchon oben angeführten Schluß der Hegel'ſchen Encyklopädie vor uns, ſo heißt es dort von der reinen, ewig an ſich ſeyenden Idee, daß ſie ſich bethätige, erzeuge und genieße, und es iſt unſchwer einzuſehen, daß dieß lauter Termini der Vorſtellung ſeyen. Eben ſo leicht iſt es weiterhin zu erkennen, daß überhaupt immer nur die Bewegung eines Begriffes, ſeine innere Conſequenz und ſich in ſich unterſcheiden, das geiſtige an ihm iſt, oder das, worin ſein urſprünglicher ideeller Gehalt ſich ſelbſt gleich wird, daß aber derſelbe, als Reſultat oder als Factum gefaßt, entweder zum leeren Schalle oder in das Element der Vorſtellung herunterſinke. Jedoch heißt dieſes Herunterſinken in dieſes Element nicht ſo viel als das Zugrundegehen in demſelben, ſo daß die geiſtige Seite verloren würde, ſondern dieſe ruht, ihrer ſelbſt ſicher und gewiß, in demſelben. So kann alſo auch der Religiöſe es ſich gefallen laſſen, daß man ihm ſagt, der Inhalt ſeiner Religion, als Reſultat ausgeſprochen, habe Elemente der Vorſtellungen in ſich, aber zurückweiſen muß er es, wenn man ihm ſagt, die Objecte ſeiner Religion, Gott, Welt, Himmel und Erde, ſeyen nur Vorſtellungen. Wenigſtens hat man es ihm noch nicht bewieſen. Zwar hat man ſchon öfters gehört: dieſes Gegeneinanderſetzen des Abſoluten und des Endlichen, Gottes und der Welt könne unmöglich anders, denn nur als bloße Vorſtellung feſtgehalten werden, allein mit Recht entgegnet man und fragt: wo es denn geſchrieben ſtehe, oder wo es bewieſen ſey, daß dem alſo ſey. Allerdings, könnte man fortfahren, macht es die moderne Philoſophie ſich leicht, ſie ſupponirt als Gott das, was ſie als Gott ſich vorſtellt, und ſo iſt es denn auch leicht, was man vorher als Vorſtellung und in ſich widerſprechend concipirt hat, dann hernach als Vorſtellung und mit Widerſprüchen behaftet darzuſtellen; aber wer gibt das Recht dazu, ſolche Suppoſitionen zu machen? Darum wird man es überall zugeben, daß von einem räumlichen Nebeneinander Gottes und der Welt zu ſprechen, eine Verendlichung Gottes wäre, und alſo ihn widerſprechen würde; allein gibt es denn ſonſt kein anderes Verhalten, und iſt jedes andere Verhalten nur ſchlechtweg ein verendlichendes und alſo dem Abſoluten widerſprechendes? Das, daß man Gott das Abſolute nicht das Unendliche nennt, will man nicht damit ausgeſprochen haben, daß man den Begriff Gottes auf eine Weiſe

gefaßt habe, in welcher von einer Grenze gar nicht geredet werden könne, in welcher sie innerlich aufgehoben sey, wornach es gegen ihn absolut keine Grenze gebe, daß auch das Nebenihmseyn der Welt nicht das Moment der Begränzung gegen ihn ausübe? Mag es nun auch seyn, daß die Speculation selbst die Höhe dieses geforderten Begriffs ganz zu erreichen noch nicht im Stande gewesen ist; dennoch kann auch die Polemik, die ihn noch nicht erreicht hat, das Recht gegen ihn haben, wenigstens keinen Anspruch auf Glauben an ihre dafür supponirte Lehre machen. So ist also die Sache die: das will man sich nicht auf der religiösen Seite gefallen lassen, daß man die Religion ohne weiteres und beliebig zu diesem oder jenem zum Voraus mache, und dann von hieraus die Religion überhaupt behandle und glaube, gegen sie etwas ausgerichtet zu haben. Sie sagt: in alle Sphären der Erkenntniß hinein zieht sich factisch die Vorstellung, woher kommt es nun, daß gerade diese Sphäre nichts als Vorstellung seyn soll? Und auf die Einrede, es befinden sich in ihr unauflösliche Widersprüche, antwortet sie: hättet ihr sie nicht hineingetragen, so wären sie nicht darin, oder könntet ihr euch zu dem geistigen Gehalte derselben erheben, so würdet ihr sie auch zu lösen im Stande seyn. Es ist also eine Differenz nicht in Bedürfnissen und Wünschen vorhanden, sondern in Grund-Anschauungen. Die Glaubensansicht findet die Stellung, die der Religion von der modernen Philosophie gegeben worden, unwahr. Die Religion ist ihr nicht etwas, das in der folgenden Sphäre, aufgehen, verschwinden müßte, sie ist ihr das absolut höchste, das alles übrige umfaßt und beschließt, und das, es mag nun auch aus der unmittelbaren Annahme als Resultat in die Gestalt der Erkenntniß erhoben werden, dennoch immer dasselbe, nemlich Religion bleibt. Dieses gründet sich nun rückwärts auf andere Begriffe von dem Absoluten und dem Endlichen, von ihrem gegenseitigen Verhältnisse, zuletzt von dem Seyn überhaupt, von denen sie behauptet, daß sie von ihren Gegnern noch nie erreicht worden seyen. Stellt also dieser Ansicht die Kritik der modernen Schule sich gegenüber, so können ihr, da sie sich vornherein entstellt sieht, auch alle aus solchen Entstellungen hervorgehenden Consequenzen nicht mehr eine bindende Kraft haben, sondern sie muß dieselben von sich geradezu abweisen.

Es fragt sich nun, wie verhält sich die Kritik, die Herr Dr. Strauß in seiner Glaubenslehre gegen die christliche als der höchsten Religion ausübt, und gegen die Vertreter derselben? Hat er sich bemüht, das Wesen derselben, nach ihrem eignen Sinne und Willen aufzufassen, und geht seine Kritik gegen eine solche Auffassung derselben? Er bezeichnet seine Kritik: „die objectiv sich vollziehende,“ [1] und meint von ihr, daß während die subjective des Einzelnen ein Brunnenrohr sey, das jeder Knabe eine Weile zuhalten könne, dagegen diese sich als ein brausender Strom heranstürze, gegen den alle Schleußen und Dämme nichts vermögen. Diese objective Kritik nun besteht darin, daß alle Einwürfe, die seit der Constituirung der Dogmen schon gegen dieselbe erhoben wurden, nun wiederum hier zusammengetragen und gesammelt erscheinen, und nun hier in ihrer Vereinigung, d. h. zusammen gedruckt, dasjenige vollbringen sollen, was sie einzeln nicht vermochten. Es ist jedoch unter diesen Einwürfen natürlich eine Sichtung von nöthen, d. h. es dürfen nur solche aufgenommen werden, die die moderne Philosophie approbirt, und so ist dennoch die Sichtung eine subjective. Freilich kann dann auch der Ausdruck: „objective Kritik,“ noch auf eine andere Weise verstanden werden, nemlich dahin, daß sie sich bereits geschichtlich in ihrer Wirksamkeit erwiesen, und also ihre geschichtliche Berechtigung eben in diesen ihren reellen Folgen habe. Allein auch so ist es nicht möglich, einer Einmischung der subjectiven Ansicht sich zu entziehen. So erscheinen vielleicht dem einen die Gründe der Rationalisten gegen die Supranaturalisten überzeugend und schlagend, dem andern aber vielleicht umgekehrt. Der eine meint, daß jene dogmatische Ansicht hauptsächlich durch den Rationalismus eine andere Gestaltung angenommen, oder daß aus dem durch den Rationalismus bewirkten Fall des Supranaturalismus die neuere Theologie hervorgegangen sey, der andere aber meint: der Angriff des Rationalismus habe, weit entfernt jenen zu erschüttern, nur vielmehr die Veranlassung gegeben, daß dieser sich lebendiger in sich zusammengeschlossen habe, und der Fall des Rationalismus sowie diese lebendige Gestaltung des Supranaturalismus seyen ein und derselbe Act. So verschieden erscheint also auch geschichtlich Vorliegendes von verschiedenem Standpunkte aus. Zwar

1) Vgl. Glaubenslehre p. X.

könnte man sagen: es mag nun die Sache sich verhalten wie sie will, das ist factisch, daß der Supranaturalismus aufgehört hat. Allein wenn man nun auch nicht dieses Factum durch Verbindung der jetzigen gläubigen Theologie mit jenem System zu entkräften sucht, so steht dennoch das andere Factum eben so sicher; auch der Rationalismus und überhaupt alle Systeme, welche seit der Fixirung des Lehrbegriffs diesem feindlich entgegengetreten sind, sind gefallen, und es fragt sich, welches von den entgegengesetzten Systemen war in dem Recht gegen dem andern. Will man den Beweis hiefür aus dem Uebrigbleiben des einen oder des andern ziehen, so ist das mißliche das, daß keines überhaupt übrig geblieben ist, oder sollte auf die Grundrichtung der einzelnen Ansichten Rücksicht genommen worden, keines will zu Grunde gegangen seyn; sondern jedes nur in seine Folgen sich continuirt betrachtet wissen will. Blickt daher der gläubige Theolog jetzt auf die Einwürfe, welche in früheren Zeiten gegen den Inhalt seines Glaubens gemacht wurden, so kann er ihnen deswegen nun kein Recht mehr einräumen, weil sie im besten Falle die Methode in der Erkenntniß, wie dieselbe nemlich damals eine bestimmte Lehre auffaßte, vielleicht traf, nicht aber gegen den Gegenstand der Erkenntniß selbst ein Recht hatte. So kann z. B. die Lehre von der Versöhnung nach der Anselmischen Theorie zwar vielleicht gegen die erhobenen Einwürfe preisgegeben werden, damit aber ist die Versöhnung überhaupt im geringsten noch nicht verlassen. So kann man zugeben, daß Schleiermacher, so wie er sie faßt, gegen die Trinität im Rechte war, dagegen gegen die Trinität selbst hat er, kann es scheinen, so viel als Nichts gethan. Meinte man nun die geschichtliche Ausübung der Kritik und ihre Entwicklung sey doch wenigstens die immer mehr und mehr annähernde oder sich verwirklichende Auflösung eines Dogmas, so ist natürlich durch eine solche Betrachtungsweise auch diese Hoffnung ganz und gar vereitelt. Denn da, wo die Kritik nur die Aufweisung derjenigen Consequenz, die die eigene Auffassung einer Ansicht verleiht, ist, ist sie für allein auch immer eine unsichere, die die Sache an und für nicht zu treffen vermag. Da nun aber die einzelnen Systeme, welchen die objective Kritik ausgeübt wurde, selbst wieder in zusammenfielen, so zeigten sie dadurch hinreichend

griffe, um die es ſich handelte, nicht zu erreichen im Stande waren, und ſo kann auch ihre Polemik für das Beſtehen kein Gewicht haben. Denn zwiſchen der wahren Auffaſſung, in welcher ein Begriff ſich ganz erreicht und zwiſchen einer einſeitigen und ſchiefen liegt eine unendliche Kluft, die nicht quantitativ ausgefüllt werden kann, ſo daß alſo auch von einem ſolchen Standpunkte der Sache ſelbſt nicht näher beizukommen iſt. So iſt man alſo auch durch die objective Kritik dem Inhalt der Glaubenstheologie keinen Schritt näher gekommen. Es müßte denn nur erwieſen werden, daß die Begriffe und die Sätze derſelben überhaupt auf keinerlei Weiſe ſo gefaßt werden können, daß ſie in ſich harmoniſch erſcheinen. Hiezu aber wäre nothwendig, daß jene Begriffe in der Geſtalt erkannt wären, in welcher ſie ſich erkannt wiſſen wollen, es müßte alſo ſich zeigen, daß, wenn zum Beiſpiel von der Perſönlichkeit Gottes die Rede iſt, der Kritiker den Begriff der Perſönlichkeit, den Begriff Gottes oder des Abſoluten vollkommen approfondirt habe, und dann erſt ſteht ihm das Recht zu, über das Verhältniß dieſer beiden Begriffe, über das Verhältniß des Abſoluten zu den Theſen der chriſtlichen Glaubeslehre zu reden und eine Entſcheidung zu geben. Würde ſich nun hiernach ergeben, daß die Grundanſchauung der chriſtlichen Glaubenslehre ſowohl in der Verbindung der Begriffe dem Weſen derſelben zuwider gehandelt habe, und in den Beſtimmungen, die ſie einzelnen ihrer Hauptbegriffe gibt, mit dem Weſen dieſer in Widerſpruch gerathen ſey, dann erſt könnte der Inhalt des chriſtlichen Glaubens als ein weſentlich unangemeſſener und unwahrer bezeichnet, und dann auch die Kritik, wie ſie geſchichtlich dieſem Ziele zuſteuernd auftrat, als die allmählig immer mehr und mehr wachſende und bewährt werdende Auflöſung jener Lehrſätze angeſehen werden, ſo daß in ihr die in ihnen urſprünglich vereinigten Widerſprüche zum Bewußtſeyn gebracht wurden. Iſt aber das erſtere noch nicht geſchehen, d. h. iſt das Weſen der Grundbegriffe des chriſtlichen Glaubens noch nicht in ſeiner Tiefe und ſeiner Reinheit aufgefaßt: ſo iſt die Kritik, auch durch den Lauf von Jahrhunderten hindurch ihrem Gegenſtande in noch nichts näher gekommen; wenigſtens kann man es gar noch nicht wiſſen, ob ſie ihm näher gekommen iſt, und ob ſie ihm überhaupt näher kommen kann; ob vielleicht gar die Kritik gar nichts anders iſt, als das Bewußtwerden aller der endlichen und

beſchränkten Faſſungen des abſoluten Inhaltes der Religion, die aber eben in dieſer abſoluten Geſtalt derſelben aufgehoben ſind, die daher auch nur erſcheinen, um zu verſchwinden und gerichtet, d. h. von der abſoluten ihrer ſelbſt gewiſſen Majeſtät der chriſtlichen Religion überwunden zu werden. Denn auch von dieſer Seite läßt ſich die Kritik gegen eine Wahrheit anſehen. Die Wahrheit an ſich iſt in ſich vollendet in ewiger Einheit und Harmonie, ſie iſt die freie und ihrer ſelbſt gewiſſe Macht einer Menge von endlichen Verhältniſſen und Beſtimmungen, welche letztere nicht in ihrem eigenen Gebiete, ſondern nur allein in dem einen Gebiete der in ſich ſeyenden Wahrheit ihre Erledigung ihre Auflöſung finden können; ſie müſſen alle in ihr aufgehoben und zu ihrer ewigen Ruhe gebracht werden. Dieß aber geſchieht nun in einem zeitlichen Proceß, zunächſt dadurch, daß dieſe Beſtimmungen und Verhältniſſe einſeitig gegenüber der ewigen Wahrheit aufgefaßt werden. Hierbei werden ſie zugleich polemiſch im Gegenſatze gegen dieſelbe auftreten, indem ſie ſie in ihr Gebiet des Widerſpruches herunterziehen: ſie werden aber auch ſich ſelbſt, indem ſie ſich nicht aus dieſem Gebiete der endlichen Beſchränktheit zu erheben vermögen, indem ſie gegen die Wahrheit ſich anſtemmen, richten, das Gericht, das ſie in ſich tragen, offenbaren und ſich vernichten. In der Entwicklung der Wahrheit ſelbſt aber erſcheinen ſie als das Lebendigwerden der in ihr geſetzten endlichen Beſtimmungen und Verhältniſſe, jedoch ihr Lebendigwerden iſt nicht für ſie, ſondern für die Wahrheit, daher iſt es ihr Aufgehobenwerden, ihr Tod, um in dem Reiche der ewigen Wahrheit nach ihrer zeitlichen Vernichtung ihre ewige Auferſtehung zu feiern. So wäre alſo die Kritik, auch die objective Kritik nichts, als die geſetzte Unterſcheidung und bewußte Erkenntniß, die ſich die Wahrheit, ihrer immer gleich gewiß, giebt; von einem „Strome dagegen, der brauſend heranſtürzt, und gegen den alle Schleuſen und Dämme nichts vermögen," könnte keine Rede ſeyn.

Betrachtet nun Herr Dr. Strauß ſeine Arbeit als den letzten und entſcheidenden Stoß, den die Kritik gegen den Inhalt der chriſtlichen Glaubenslehre ausübt, und durch welchen die letzten Reſte derſelben in Trümmer gehen ſollen; ſo hängt nun alles davon ab, ob jener wirklich in der That, wie die moderne Schule meint, eine unangemeſſene und widerſprechende Form des Gedankens iſt oder nicht.

Iſt jenes der Fall, ſo war allerdings ſchon vorher nichts daran zu halten: tritt das Letztere aber ein, ſo werden auch dieſe, wie die früheren Anläufe, nichts richten, ſondern auch ſie werden gleich bei ihrem Entſtehen das Gericht ihres Vergehens wieder in ſich tragen. Zuerſt muß nun freilich (da der gegenſeitige bloße Glaube keine Inſtanz bildet) die Entſcheidung dieſer Frage der Geſchichte überlaſſen bleiben, die nicht ermangeln wird, das in ſich Wahre als wahr zu rechtfertigen, und das in ſich Nichtige auch als in der That nichtig erſcheinen zu laſſen, die auch über die Ueberzeugungsgründe der Einzelnen, ob ſie reale wirkliche, oder irreale geweſen ſind, Gericht halten wird. Allein ganz iſt die Unterſuchung dennoch nicht abgeſchnitten. Will Dr. Strauß das ganze Gebiet der chriſtlichen Religion ſtürzen, ſo muß er es vollkommen erfaßt, d. h. er muß den Sinn, den ſeine einzelnen Begriffe haben, allſeitig und in ihrer Tiefe erkannt haben; es muß aber ferner das, was er an die Stelle deſſen ſetzt, in ſich vollendet ſeyn, d. h. es muß jede Frage jede Einrede ertragen können, es muß jeden Widerſpruch von ſich ferne zu halten im Stande ſeyn. Dieſe beiden Forderungen ſind übrigens nicht einander fremd, ſondern gehen unmittelbar auseinander hervor. Denn es leuchtet ein, daß eine bloße Scepſis, eben da ſie von nichts Beſtimmtem an und für ſich, wenigſtens für ſie feſtem, ausgeht, gegen eine poſitive Wahrheit kein Recht haben kann, da ſie den Begriff, gegen den ſie ſich wendet, nicht in ſeinem totalen und ewigen Weſen, ſondern nur nach ſeinen endlichen daher beſchränkten und als ſolchen auch ſich widerſprechenden Elementen kennt. Es liegt alſo jeder vernünftigen Kritik, die einen Erfolg verlangt, wenigſtens auf ihn hoffen kann, eine beſtimmte Auffaſſung des Begriffs, von dem es ſich handelt, zu Grunde, und es fragt ſich nun: erreicht dieſe Auffaſſung die Höhe des Begriffs, gegen den ſie ſich ſtemmt, oder hat ſie dasjenige erreicht, was jener ſeyn will, und hat ſie aber dasjenige von ſich ausgeſchieden, was den Begriff zu dem nicht kommen ließ, was er ſeyn wollte? Beides geſchieht durch einander; nur durch eine ebenbürtige Auffaſſung vermag ein beſtimmter Begriff in ſeinem ewigen Sichſelbſtgleichſeyn erfaßt, und nur in dieſem letzteren auch das erſtere erreicht werden. Von der Entſcheidung dieſer Frage hängt es ab, ob die Polemik der modernen Philoſophie gegen die chriſtliche Religion

reüssire, oder ob auch sie zur Reihe derjenigen Kritik gehöre, die bloß um zu vergehen auftaucht, oder ob sie wenigstens, in einer argen Selbsttäuschung begriffen, wieder mitten in den zweifelhaften und ungewissen Kampf hineingeschleudert werde, den sie bereits zur gänzlichen Entscheidung gebracht zu haben glaubte.

Diese Untersuchung nun haben sich die folgenden Abhandlungen zur Aufgabe gestellt, und der Verfasser derselben findet es nicht für nöthig, dasjenige Resultat, welches er durch ein genaueres Erforschen sowohl der Straußischen Schrift, als auch des Hegel'schen Systems, als ihrer Basis, geworden ist, noch zu verhehlen, und es erst als Product der hier anzustellenden Untersuchung hervorgehen zu lassen, da doch diese Untersuchung vielmehr eine Folge der ihm gewordenen wissenschaftlichen Ueberzeugung ist. Auch eben so wenig nimmt er Anstand, zu bekennen, daß er schon, ehe er die Hegelische Philosophie und die neuere Schule derselben kennen konnte, die Sätze der christlichen Religion als die ewige Wahrheit angenommen, erfahren und erkannt habe, ja daß er auch den Bewegungen der neueren Philosophie auch den Strauß'schen Arbeiten mit der festen Ueberzeugung entgegen gegangen sey, daß sie gegenüber den Wahrheiten des christlichen Glaubens auf nichtigen und unwahren Prinzipien beruhen, daher auch nur Schein und keine Wahrheit enthalten. Eben so aber hat ihm auch die Untersuchung dieser Systeme seinem festen Glauben an die Religionswahrheiten eine fernere Bestätigung gegeben, und die Gewißheit verschafft, daß keine Menschenweisheit für sich zulänglich sey, die Höhe zu erreichen, in der sie sich halten. Indessen hofft er, deßwegen nicht als in Vorurtheilen befangen zu erscheinen. Denn gewiß kann es nicht Kennzeichen und Vorzug der Vorurtheilslosigkeit seyn, seiner eigenen Ueberzeugung, der hoffentlich das Verlangen nach Wahrheit zu Grunde liegt, zu mißtrauen und sie dem nächsten besten Windstoße Preis zu geben, wenigstens wäre dieß ein Vorzug, der mit der inhaltslosesten Characterlosigkeit ziemlich genau übereinkommen würde, sondern Vorurtheilslosigkeit kann nur in dem freien und unbeschränkten Eingehen in jeden Zweig des Wissens und in jede neue Erscheinung auf seinem Gebiete bestehen, wobei dasselbe erkannt und aufgenommen wird als das, was es ist, wobei denn auch natürlich die Folgen auf die eigene Ueberzeugung nur diejenigen seyn könne, die reell in

der Sache begründet liegen. Daß dieß letztere bei dem Verfasser stattfand, ist er sich fest bewußt, er gedenkt und hofft getrost, in den folgenden Blättern den Beweis davon zu liefern. Doch genug hievon! In Beziehung auf die eben aufgeworfene Frage ist unsere Erklärung über die Straußische Kritik der christlichen Glaubenslehre, nachdem wir sie im Zusammenhange mit der modernen Philosophie umsichtig geprüft haben, folgende:

1) Dr. Strauß ist in seiner Auffassung der christlichen Glaubenslehre den Hauptbegriffen derselben nicht entfernt gleich gekommen. [1]
2) Die eigene Auffassung jener Begriffe, die er im Sinne der Hegel'schen Schule an ihre Stelle setzt, hat so wenig das Sichselbstgleichseyn derselben erreicht, daß sie vielmehr von ihren Elementen bis zu ihren reichsten Concretionen von Widersprüchen ausgeht und zu Widersprüchen kommt. [2]

Hinsichtlich des letzteren Punktes ist noch zu bedenken, daß die philosophische Auffassung jener Begriffe nicht von ihm selbst erarbeitet wurde, sondern daß er sich hier bloß in die Anschauungs- und Auffassungsweise eines anderen, nemlich Hegels, hineinarbeitete und es kommt daher noch besonders die Qualität dieser Auffassungsweise in Betracht. Hier ist nun einzugestehen, daß er den Sinn des Hegel'schen Systems richtiger aufgefaßt hat, als diejenigen es thun, welche das Christenthum mit demselben zu vereinigen suchten: was nun einmal bei den beiderseitigen total verschiedenen Tendenzen und Auffassungsweisen nicht anders geht, als allein durch Unklarheit, Illusion und Inconsequenz. Wir verweisen hier nur zunächst auf die beiden Cardinalpunkte: die Persönlichkeit Gottes und die Dreieinigkeit. [3] Hier ist es in der That unbegreiflich, wie man meinen konnte, in dem Hegel'schen System dieselben Begriffe noch finden zu können. Nicht nur hat Strauß durch bündige Nachweisungen aus den Werken Hegel's gezeigt, daß der Satz: die Substanz sey als Subject zu fassen, durchaus noch nicht zur Annahme eines persönlichen Gottes in dem Hegel'schen Systeme berechtige, [4]

1) Vgl. unten erstes Kapitel.
2) Vgl. drittes und viertes Kapitel.
3) Die kirchliche Dreieinigkeitslehre aus dem Hegel'schen System ausgeschieden. Vgl. Glaubensl. p. 492, gegen Marheinike 494, gegen Weiße 495.
4) l. c. p. 513 sq. „Gott ist lebendiger Geist allein dadurch, daß sein Seyn nicht das Abstracte, sondern das in sich bewegende Unterscheiden und in den von ihm unterschiedenen Personen Erkennen seiner selbst ist."

sondern auch die Stelle in der Religionsphilosophie,[1] in welcher nach Strauß Hegel sich zu sehr dem kirchlichen Systeme accommodirt haben soll, spricht so deutlich als immer möglich gegen eine solche Fassung. Denn Hegel bemerkt ausdrücklich: „Wenn man hier in der Religion die Persönlichkeit abstract festhält, so hat man drei Götter, und da ist die Subjectivität eben so verloren, die unendliche Form, die unendliche Macht ist dann nur das Moment der Göttlichkeit, oder die Persönlichkeit als unaufgelöst, so hat man das Böse, denn die Persönlichkeit, die sich nicht in der göttlichen Idee aufgiebt, ist das Böse. In der göttlichen Einheit ist die Persönlichkeit als aufgelöst gesetzt, nur in der Erscheinung ist die Negativität der Persönlichkeit unterschieden von dem, wodurch sie aufgehoben wird." Hier ist so klar als möglich ausgedrückt, daß die Persönlichkeit nur ein Moment, und zwar ein aufzuhebendes in dem Geiste und in dem Absoluten sey, das nur in der Erscheinung als ein besonderes fortbestehendes erscheine, dagegen in der Sphäre des Absoluten zu dieser Erscheinung nicht gelange. Wenn man nun auch sagt, daß auch nach Hegel in der Subjectivität die Person ihre Persönlichkeit habe,[2] so ist doch in dieser Subjectivität die Persönlichkeit aufgehoben, und so wenig man nun von dem Absoluten, das in der That die Aufhebung aller endlichen Bestimmungen ist, sagen kann, daß es diese oder jene seye, eben so wenig kann man natürlicherweise von demselben sagen, daß es gerade vorzugsweise diese sey. Denn sie hat in der That nichts vor den übrigen voraus. Oder, von einer andern Seite, wer von dem Absoluten aussagt, daß es persönlich ist, muß doch nothwendig in dieser Bestimmung nicht eine solche fixiren wollen, die endliche Elemente in sich hat, und darum in einer andern, etwa der der Subjectivität, erst aufgehen muß, sondern sie muß ihm dasjenige seyn, in welchem alle übrigen Bestimmungen erst ihre Vollendung und Wahrheit finden; — wie kann man aber nun bloß deßwegen, weil Hegel auch von der Persönlichkeit im Verhältniß zum Absoluten spricht, aber auf eine

1) Vgl. Hegels Religionsphilos. II. p. 197.

2) Vgl. a. a. O. „In der Liebe, in der Freundschaft, ist es die Person, die sich erhält, und durch ihre Liebe ihre Subjectivität hat, die ihre Persönlichkeit ist. Diese Stelle erkläre man sich durch eine weiter oben vorkommende: „Es ist der Character der Person des Subjects vielmehr seine Isolirung, Abgesondertheit, (d. h. seine Persönlichkeit) aufzuheben."

z. B. den schon oben angeführten Schluß der Hegel'schen Encyklopädie vor uns, so heißt es dort von der reinen, ewig an sich seyenden Idee, daß sie sich bethätige, erzeuge und genieße, und es ist unschwer einzusehen, daß dieß lauter Termini der Vorstellung seyen. Eben so leicht ist es weiterhin zu erkennen, daß überhaupt immer nur die Bewegung eines Begriffes, seine innere Consequenz und sich in sich unterscheiden, das geistige an ihm ist, oder das, worin sein ursprünglicher ideeller Gehalt sich selbst gleich wird, daß aber derselbe, als Resultat oder als Factum gefaßt, entweder zum leeren Schalle oder in das Element der Vorstellung heruntersinke. Jedoch heißt dieses Heruntersinken in dieses Element nicht so viel als das Zugrundegehen in demselben, so daß die geistige Seite verloren würde, sondern diese ruht, ihrer selbst sicher und gewiß, in demselben. So kann also auch der Religiöse es sich gefallen lassen, daß man ihm sagt, der Inhalt seiner Religion, als Resultat ausgesprochen, habe Elemente der Vorstellungen in sich, aber zurückweisen muß er es, wenn man ihm sagt, die Objecte seiner Religion, Gott, Welt, Himmel und Erde, seyen nur Vorstellungen. Wenigstens hat man es ihm noch nicht bewiesen. Zwar hat man schon öfters gehört: dieses Gegeneinandersetzen des Absoluten und des Endlichen, Gottes und der Welt könne unmöglich anders, denn nur als bloße Vorstellung festgehalten werden, allein mit Recht entgegnet man und fragt: wo es denn geschrieben stehe, oder wo es bewiesen sey, daß dem also sey. Allerdings, könnte man fortfahren, macht es die moderne Philosophie sich leicht, sie supponirt als Gott das, was sie als Gott sich vorstellt, und so ist es denn auch leicht, was man vorher als Vorstellung und in sich widersprechend concipirt hat, dann hernach als Vorstellung und mit Widersprüchen behaftet darzustellen; aber wer gibt das Recht dazu, solche Suppositionen zu machen? Darum wird man es überall zugeben, daß von einem räumlichen Nebeneinander Gottes und der Welt zu sprechen, eine Verendlichung Gottes wäre, und also ihn widersprechen würde; allein gibt es denn sonst kein anderes Verhalten, und ist jedes andere Verhalten nur schlechtweg ein verendlichendes und also dem Absoluten widersprechendes? Das, daß man Gott das Absolute nicht das Unendliche nennt, will man nicht damit ausgesprochen haben, daß man den Begriff Gottes auf eine Weise

gefaßt habe, in welcher von einer Grenze gar nicht geredet werden könne, in welcher sie innerlich aufgehoben sey, wornach es gegen ihn absolut keine Grenze gebe, daß auch das Nebenihmseyn der Welt nicht das Moment der Begränzung gegen ihn ausübe? Mag es nun auch seyn, daß die Speculation selbst die Höhe dieses geforderten Begriffs ganz zu erreichen noch nicht im Stande gewesen ist; dennoch kann auch die Polemik, die ihn noch nicht erreicht hat, das Recht gegen ihn haben, wenigstens keinen Anspruch auf Glauben an ihre dafür supponirte Lehre machen. So ist also die Sache die: das will man sich nicht auf der religiösen Seite gefallen lassen, daß man die Religion ohne weiteres und beliebig zu diesem oder jenem zum Voraus mache, und dann von hieraus die Religion überhaupt behandle und glaube, gegen sie etwas ausgerichtet zu haben. Sie sagt: in alle Sphären der Erkenntniß hinein zieht sich factisch die Vorstellung, woher kommt es nun, daß gerade diese Sphäre nichts als Vorstellung seyn soll? Und auf die Einrede, es befinden sich in ihr unauflösliche Widersprüche, antwortet sie: hättet ihr sie nicht hineingetragen, so wären sie nicht darin, oder könntet ihr euch zu dem geistigen Gehalte derselben erheben, so würdet ihr sie auch zu lösen im Stande seyn. Es ist also eine Differenz nicht in Bedürfnissen und Wünschen vorhanden, sondern in Grund-Anschauungen. Die Glaubensansicht findet die Stellung, die der Religion von der modernen Philosophie gegeben worden, unwahr. Die Religion ist ihr nicht etwas, das in der folgenden Sphäre, aufgehen, verschwinden müßte, sie ist ihr das absolut höchste, das alles übrige umfaßt und beschließt, und das, es mag nun auch aus der unmittelbaren Annahme als Resultat in die Gestalt der Erkenntniß erhoben werden, dennoch immer dasselbe, nemlich Religion bleibt. Dieses gründet sich nun rückwärts auf andere Begriffe von dem Absoluten und dem Endlichen, von ihrem gegenseitigen Verhältnisse, zuletzt von dem Seyn überhaupt, von denen sie behauptet, daß sie von ihren Gegnern noch nie erreicht worden seyen. Stellt also dieser Ansicht die Kritik der modernen Schule sich gegenüber, so können ihr, da sie sich vornherein entstellt sieht, auch alle aus solchen Entstellungen hervorgehenden Consequenzen nicht mehr eine bindende Kraft haben, sondern sie muß dieselben von sich geradezu abweisen.

und rücksichtslose Kritik auf dem eigenen Gebiete gewesen! Sind doch auch in der Hegel'schen Schule selbst so mancherlei Fassungen derselben Begriffe erschienen, daß man in einem so abschließenden Werke, wie das gegenwärtige seyn will und seyn muß, wenn es einen Zweck haben will, gewiß das Bedürfniß hätte einsehen sollen, wie vor allen Dingen ein tieferes Eingehen auf die Grundbegriffe des Systems, eine freie Untersuchung derselben zuerst Noth thue. Und dann auch im Verhältnisse zu dem Gebiete der Gegner hätte so leicht eingesehen werden können, daß es sich meist um etwas ganz Anderes handle, als das was bestritten, oder auch das, was an die Stelle desselben gesetzt wurde; sollte da nicht der Gedanke nahe gelegen seyn, zuerst diese Begriffe aufzufassen, wie sie aufgefaßt seyn wollen, sodann zu sehen, ob das, was sie wollen ein wahres Begehren sey oder nicht, ob es weiter wolle als das, wozu sich das Hegel'sche System erhoben hat, und warum dasselbe dieß nicht leisten könne, und ob es dasselbe etwa nicht leisten sollte: ob wirklich an dem Schlusse des Systems, mit der sich selbst denkenden, bethätigenden und genießenden Idee das Seyn sich vollkommen erreicht und alle seine endlosen Beschränkungen und Widersprüche auch in der That von sich abgeworfen habe, oder ob nicht vielleicht auch hier noch unaufgelöstes und verwirrtes sich finde, das eine weitere Sphäre nothwendig mache, ob vielleicht mit den Begriffen Gott und Persönlichkeit, die aus dem gegenüberstehenden Gebiete herüberkommen, eben etwas gesagt und gewollt sey, das im Hegel'schen System seine Erledigung noch nicht gefunden. [1] Von allem diesem aber oder auch nur einer Ahnung solcher Forschung findet sich nichts. Sodann sind schon der Hegel'schen Philosophie gegenüber Fragen aufgeworfen worden, die weiterer Untersuchungen bedurft hätten, als die sind, mit denen sie in dem gegenwärtigen Werke abgefertigt werden. So hat man gesagt: Gott nach dem Hegel'schen System werde erst; und ist es nun eine Antwort darauf, wenn man dann erwiedert, „daß das, was Resultat ist, nicht Resultat eines andern, sondern seiner selbst, und eben so absolut das erste sey? [2] Denn wo ist gerade dieser Satz, daß das Resultat zugleich auch sich zum Anfange herstelle, nicht bloß versichert und gesagt worden? Den Beweis

1) cfr. unten 11tes Kapitel.

2) Vgl. Glaubenslehre S. 519.

dafür finden wir nirgends, so daß es scheint: es sey dieß das Unnachweisbare, wo der dialectische Proceß abbreche und plötzlich einen Sprung mache, der mehr geglaubt als anerkannt werden muß. Oder, was den Vorwurf der Unruhe des Hegel'schen Processes betrifft, ist es da genug zu sagen: der, der ihn gemacht habe (nemlich H. Fichte) habe ihn bereits gelöst, sagend: „eben im unendlichen Andersweiden sey das Hegel'sche Absolute Eins und Selbst, Subjectivität, im ewigen Sichsetzen sey der Gegensatz eben so ewig aufgehoben, d. h. seine Bewegung in sich sey eben so absolute Ruhe. Als wenn nicht eben das, was er referirte und verstehend darstellte, dem Fragenden das Widersprechende geschienen hätte? Ist es nun eine umsichtige Manier, das, was eben getadelt wurde, nochmals zu wiederholen? Phrasen von „geringer Stufe des Bewußtseyns" thun nichts zur Sache, wenn man deutlich zu erkennen gibt, daß man seine Ansicht wohl zu sagen, zu versichern, nicht aber zu erklären und von jedem Widerspruche zu befreien im Stande ist.[1] Aber auch innerhalb des Hegel'schen Systems, wenn von außen keine Veranlassung dazu käme, ist der Gedanke noch nicht so sich selbst durchsichtig, daß es keiner weitern Arbeit bedürfte, daß man nun auf dem durch Hegel erbeuteten ausruhen, und die Menschen der übrigen Systeme in ihrem Ringen und Mühen, wie dort der unterirdische Charon, nur bloß belächeln dürfte? Im Gegentheile hat erst in neuerer Zeit ein Schüler Hegels, und zwar ein solcher, in dessen Worten Dr. Strauß gerne spricht, auch innerhalb des Systems Antinomien und Widersprüchen entdeckt, die nun in der kommenden Zeit seiner Ansicht nach untersucht und gelöst werden sollten.[2] „Die Philosophie, klagt er, schickt mich dem Glauben in die Arme; dieser aber wirft mich wiederum in die Arme der Philosophie zurück, und diese schleudert mich wiederum in die Arme des Glaubens; so ist mein Geist der Spielball beider großen Mächte."[3] Hat diese Antinomien deren Frauenstädt noch eine ganze Serie nachfolgen zu lassen verspricht,[4] Dr. Strauß

1) Vgl. Glaubenslehre S. 523. Die genauere Auseinandersetzung dieses Punkts s. unten Kap. 1. und 4.

2) Frauenstädt in seinen beiden Schriften: „Ueber die Freiheit des Menschen und die Persönlichkeit Gottes, und über die Menschwerdung Gottes.

3) Frauenstädt Menschwerdung Gottes Seite 141.

4) A. a. O. Anmerkung.

wahrgenommen und behandelt? Wahrgenommen wohl, da ihm Frauenstädt in seinen sonstigen Aussprüchen oft sehr gelegen kommt, aber behandelt? Doch er hat sie behandelt; „Ein Progreß in's Unendliche wie man sieht; von dem es einen nur Wunder nehmen muß, wie ihn der Verfasser für ein unvermeidlich Letztes ausgeben mag, da er doch selbst an einem andern Orte den Fehler verrathen hat, durch den jener Progreß überall, wo er sich findet, herbeigeführt ist: dadurch nemlich, daß von zwei Bestimmungen, die wesentlich zusammen zu fassen waren, abwechselnd nur die eine und wieder die andere gesetzt wird." [1] Wir aber unsererseits müssen uns ebenfalls nur wundern über diese Verwunderung, die nicht begreifen kann, daß eben dieses wesentliche Zusammenfassen dasjenige ist, an dem Frauenstädt Anstoß nimmt, und das er für unmöglich erklärt, wie aus folgenden Stellen über diesen Gegenstand erhellt. „Wie löst nun aber die Philosophie das große Räthsel? (nemlich, daß Gott als Person eine andere neben sich verlangt, die als gesetzte unmöglich ist). Sie sagt: „Im reinen allgemeinen Ich sind alle besondere Ich verschwunden; das reine Ich der Vernunft ist nur eines, hier gibt es kein Du und kein Er; dieses Ich ist in jedem Individuum dasselbe, wie es überhaupt nur eine Vernunft und Vernunft-Wahrheit, einen Vernunft-Inhalt und eine Erkenntniß des Vernünftigen gibt; das Endliche hat keine Wahrheit, die Wahrheit des endlichen Geistes ist der absolute Geist." [2] Aber wir haben schon gesehen, daß dieß eine Scheinlösung ist, daß die Philosophie, wenn sie den Begriff des Geistes wahrhaft denkt, wenigstens zwei Ich annehmen muß, und eben dadurch sich über sich hinaus zum Glauben forttreibt. Das Selbstbewußtseyn (Ich) genügt sich nur einem Selbstbewußtseyn (Ich) gegenüber. [3] Nun aber ist es ein Widerspruch, daß das Ich (Gott) ein anderes Ich setzt und darin sich ein Anderer wird, und doch es selbst bleibt; [4] es ist ein Widerspruch, daß

1) Glaubenslehre S. 21.

2) Wir sehen also daß dieser Weg der Lösung, den Strauß vorschlägt, auch hier Frauenstädt nicht bloß entfallen war, sondern, daß er ihm nicht genügte. Dasselbe schlug ihm Gabler in dem der ersten Schrift vorgedruckten Brief Seite XIV. und XVII. vor, jedoch genügte er ihm nicht. cfr. Menschwerdung Gottes Seite 84.

3) L. c. Seite 41.

4) Menschwerdung S. 117. „Der Widerspruch ist also dieser: Gott soll, indem er Mensch wird, nicht aufhören zu seyn, was er ist; er soll

das zweite Ich, das menschliche werden soll, da es doch Begriff des Ichs ist: causa sui zu seyn, und endlich ist es der dritte Widerspruch, daß diese beide Ich wieder in eins zusammengefaßt werden sollen." [1]

Nehmen wir dieß zusammen: das leichte Hinweggehen über diese Probleme, das Unberührtlassen vieler Anderer, die im Hegel'schen System liegen, und die, ehe irgend an eine Kritik der christlichen Religion zu denken ist, gelöst werden sollten; so gibt uns dieß zwar allerdings den Eindruck einer nicht geringen Selbstgenügsamkeit, aber auch einer Leichtgläubigkeit und Beschränktheit in der einmal ergriffenen Ueberzeugung: so daß von einem solchen Standpunkte aus, der selbst noch unerforscht ist, die Einreden gegen das objective Gebiet der christlichen Glaubenslehre, und sollten sie auch mit einer objectiven Kritik verstärkt werden, dennoch zu keinem reellen Erfolge Hoffnungen zu berechtigen scheinen; ja, daß so lange diese Dunkelheit nicht gelöst, so lang die Widersprüche im Systeme zurückgelassen werden, so lange keine ebenbürtige Auffassung des Glaubensinhalts erfolgt; dieser nicht im geringsten alterirt ist, in seinem alten Glanze dasteht und sich noch gar nicht in den Vertheidigungs-Stand versetzt sieht. Daher denn auch mit Recht die hier eingeleitete Vertheidigung des christlichen Glaubens nicht

Gott bleiben, denn er soll nur Anderes, nicht aber ein Anderer werden, und dennoch in so fern er Mensch wird, soll er nicht bloß Anderes sondern wirklich ein Anderer werden, soll also dennoch aufhören, er selbst zu seyn, Gott zu bleiben. Wer diesen Widerspruch nicht anerkennt, ist ein oberflächlicher, gedankenloser Denker.

1) A. a. O. S. 117. vgl. auch Freiheit des Menschen und Persönlichkeit S. 127. „Die Schwierigkeit ist also nicht diese, daß Gott, als absolut, kein Anderes außer sich haben kann, als Person hingegen ein Anderes ein Nicht-Ich fordert, sondern die Schwierigkeit ist vielmehr diese, daß das Nicht-Ich Gottes selbst wider Ich und Person, daß das Nicht-Ich ein Du und Er ist, als solches aber nicht durch Gott gesetzt seyn kann. ofr. 124.

2) Vgl. Frauenstädt, Menschwerdung Gottes Seite 134. ff. ofr. Persönlichkeit Gottes, Seite 117. bis 140. „Weder soll die menschliche Ichheit in der göttlichen untergehen, daß sie darin verschwindet, noch soll die göttliche Absolutheit an der menschlichen Ichheit eine Grenze haben. — — So wenig aber die menschliche Freiheit mit der Geschaffenheit des Menschen sich vereinigen ließ, eben so wenig läßt sich die absolute Persönlichkeit Gottes mit der Ichheit und Persönlichkeit des Menschen vereinigen."

in einer Vertheidigung, sondern in dem offensiven Untersuchen und Sichten des feindlichen Terrains sich bewegt; das übrige, was dann noch zu thun ist, mag der Zeit überlassen bleiben. —

Erstes Kapitel.

Der Begriff der Persönlichkeit in der modernen Gottes-Lehre.

Obgleich es dem Herrn Dr. Strauß als eine einleuchtende und angenommene Sache erscheint, daß „nur anderen Personen gegenüber ein Wesen, auch das Absolute nicht ausgenommen, Person seyn kann,[1] so kann doch auch er nicht umhin das Absolute in eine nähere Beziehung mit dem Begriffe der Persönlichkeit zu setzen. Und diese Beziehung ist es, an die wir uns zunächst zu halten und sie näher zu untersuchen haben. Es ist aber dieselbe in dem Werke selbst auf mehrfache Weise variirt ausgedrückt worden. Die zunächst hieher gehörige Stelle ist folgende: Die Persönlichkeit Gottes muß nicht als Einzelnpersönlichkeit, sondern als All-Persönlichkeit aufgefaßt werden."[2] Da aber durch die oben gegebene Erklärung es als das Wesen der Person angegeben wurde, Einzelnpersönlichkeit zu seyn; so erheben sich sogleich, indem wir diese beiden Erklärungen mit einander zu verknüpfen suchen eine Menge widersprechender Fragen. Was soll jener Beisatz „All"? Soll er sich wirklich auf den Begriff „Persönlichkeit" beziehen? Dann aber entsteht die Schwierigkeit zu verstehen, was denn eigentlich damit gemeint sey. Halten wir uns an die erste Erklärung über das Wesen der Persönlichkeit, so fallen uns die Termini, Einzelnpersönlichkeit und Persönlichkeit überhaupt zusammen, und eben dadurch fallen dann auch die Termini „Persönlichkeit" und „Allpersönlichkeit" striete und als unvereinbare Dinge auseinander, so daß uns die angegebene Definition Gottes, hinsichtlich der Bestimmung der Persönlichkeit, in die umschlägt: „die Persönlichkeit Gottes muß nicht als (Einzeln-) Persönlichkeit, sondern als Nicht-Persönlichkeit gedacht werden. Daß aber dann damit nichts gesagt ist, leuchtet

1) Vgl. Glaubenslehre. S. 505.
2) A. a. O. S. 524.

ein, während uns doch der beständige Nisus, den Begriff des Absoluten in eine Verbindung mit dem der Persönlichkeit zu bringen, überall hervorleuchtet, und in der Erklärung bestimmt enthalten ist: „daß der Speculation unserer Tage Gott nicht die bloß allgemeine Substanz, (— gegen das Spinozistische System —) zu deren Substanz oder Gott sein, das In sich setzen, der Persönlichkeit nicht mitgehörte, sey.“ [1] Also soll nun mit dieser All-Persönlichkeit dennoch Ernst gemacht werden? Es scheint dieß wirklich, wenn man namentlich denn auch die Erklärung dazu nimmt, weil Gott an sich die ewige Persönlichkeit selbst ist u. s. f. Wir nehmen diese Erklärung an, indem wir die erstere zu vergessen suchen, und setzen, ohne daß wir auch zunächst wissen, was darunter zu verstehen sey, eine All- oder eine ewige Persönlichkeit, und schreiben sie dem Absoluten zu; aber nur begreifen wir dann nicht, wie es kommt, daß Dr. Strauß in einem ganzen Paragraphen das Geschäft sich vorsetzte, die Vorstellung von einem persönlichen Gott aufzulösen, wenn er selbst Gott wieder zu einem persönlichen macht. Denn, daß niemand an der Art der Persönlichkeit hängen zu bleiben im Sinne hat, die auch das Absolute verendlichet, wird wohl glaublich seyn, und namentlich diejenigen, die die Person nur andern Personen gegenüber fassen können, werden ihm für den Begriff einer All- oder ewigen Persönlichkeit, sofern er nur das Wesen des Begriffes adäquat enthält, nur dankbar seyn. Aber wir werden vielleicht auf die Bestimmung hingewiesen, daß Gott die ewige Persönlichkeit nur an sich selbst sey, das heiße noch nicht: er sey Persönlichkeit. Hiebei ist jedoch nur zu bedauren, daß wir keine nähere Nachweisungen über die Persönlichkeit an sich erhalten haben, zumal da wir uns in diesem Falle in den Hegel'schen Schriften nicht weiter Raths erholen können. [2] Denn, wenn wir auf dieses Ansichseyn näher eingehen, so muß sich uns das Absolute überhaupt in dieser Bestimmung als die Idee oder das Absolute in dem ab-

1) Ibidem S. 523.

2) Hegel scheint hierüber in den verschiedenen Darstellungen in der Encyklopädie und der Logik ungleich zu seyn. Während in der Encyklopädie von dem Terminus der Persönlichkeit nichts vorkommt, sondern die absolute Idee einfach die Einheit der objectiven und subjectiven Idee genannt wird; (vgl. Encyklopädie §. 236. S. 248): so heißt es dagegen in der Logik III. Thl. S. 371. „Der Begriff ist nicht nur Seele, sondern freier, subjectiver

ſtracten Elemente des Gedankens ergeben. Gehen wir nun aber die Lehre von der Idee, nemlich der logiſchen, näher durch; ſo finden wir noch nirgends die Kategorie der Perſönlichkeit aufgeführt, obgleich andere Kategorien, die ebenfalls in der Erkenntniß des Begriffs Gottes eine Rolle ſpielen, vorkommen. So erſcheint uns die Idee in der Beſtimmtheit der Subjectivität und der Objectivität, in der Beſtimmtheit der Unmittelbarkeit, als Leben, und ferner als Erkennen u. ſ. f., aber von der Kategorie der Perſönlichkeit findet ſich überall nirgends etwas. Wollte man nun auch ſagen, in dem Anſichſeyn der Idee müße auf jeden Fall auch das Anſichſeyn der Perſönlichkeit, als eine Beſtimmtheit der concreten Idee geſetzt ſeyn; ſo iſt gleichwohl eine Ungenauigkeit und Unbeſtimmtheit in der Anſchauung unverkennbar, die gewiß nicht mit einem klaren, durchgearbeiteten, freien Blicke in das ganze Syſtem ſich vereinigen läßt. Denn nur ſehr uneigentlich läßt ſich von den meiſten Beſtimmungen der concreten Idee ausſagen, daß ſie in der logiſchen Idee ihr Anſichſeyn haben, in ſofern das Anſichſeyn ſehr

Begriff, der für ſich iſt, und daher die Perſönlichkeit hat, — der practiſche, an und für ſich beſtimmte, objective Begriff, der als Perſon undurchdringliche, atome Subjectivität iſt, — der aber eben ſo ſehr nicht ausſchließende Einzelnheit, ſondern für ſich Allgemeinheit und Erkennen iſt, und in ſeinem andern ſeine eigene Objectivität zum Gegenſtande hat." — Allein unverkennbar wollte Hegel in dieſer Stelle nur das Verhältniß der beiden Momente der abſoluten Idee, nemlich der Subjectivität und Objectivität, zunächſt noch in der abſtracten Beſtimmtheit des Gedankens, zu ihrem freien d. h. aus dieſer Beſtimmtheit entlaſſenen in die Verwirklichung eingegangenen Auftreten beſtimmen, um anzugeben, daß die abſolute Idee den höchſten Gegenſatz ſeiner Realität oder ſeinem Weſen nach in ſich habe, wenn ſie ſchon in ihrer Entwicklung bis hieher dieſe Momente nicht in ihrem einzelnen Fürſichſeyn in ſich habe. Daher ſchließt die Stelle auch ganz hiezu paſſend. „Alles übrige iſt Irrthum, Trübheit, Meinung, Streben, Willkühr und Vergänglichkeit; die abſolute Idee allein iſt Seyn, unvergängliches Leben ſich wiſſende Wahrheit, und iſt alle Wahrheit." Und ſo wäre denn die hier genannte Perſönlichkeit nicht in den Prozeß mit herein geſetzt, ſondern müßte erſt nachfolgen. Eine Beſtätigung erhält dieſe Erklärung durch eine Vergleichung der beiden vorhergehenden Momente in der Logik ſelbſt, wobei man aber mehr als in der Encyklopädie eine Rückſichtsnahme auf die Beſtimmungen der Idee in ihrem Andersſeyn wahrnehmen wird, was ſowohl aus einem Verlangen nach Verdeutlichung, als auch dem zuzuſchreiben iſt, daß Hegel ſelbſt dieſes Feld erſt zu bearbeiten hatte.

häufig in Beziehung auf das Einzelne der concreten Idee das Nichtseyn derselben ist. Das einzelne Moment nemlich wird zu diesem einzelnen nur durch das, wodurch es der logischen Idee entgegengesetzt ist; und deßwegen kann diese auch nicht betrachtet werden, als das Ansich dieser Einzelnheit, so weit sie als solche festgehalten wird, sondern vielmehr nur als das Moment der Aufhebung für diese Einzelnheit, wodurch sie über diese unangemessene einzelne Form hinausgetrieben wird. Es ist aber leicht einzusehen, daß in diesem Falle von dem Ansichseyn eines solchen Moments nur uneigentlich gesprochen werden kann. In der Idee ist das Einzelne aufgehoben, es erscheint gegen dieselbe als Beschränktheit, Trübheit, Vergänglichkeit, das bloß als solches kein Ansich hat. Es ist nun zwar richtig, daß auch die Bestimmung des Subjects in der Entwicklung der concreten Idee wieder vorkommt, jedoch eben der Umstand, daß dieselbe Bestimmung Moment der logischen Idee ist, ja daß diese kurzweg auch die subjective bezeichnet wird, zeigt dann seinerseits, daß, wenn schon die Subjectivität als Bestimmung der concreten Idee mit endlichen Bestimmtheiten behaftet erscheint, dieselbe doch an und für sich nicht nothwendig solchen Beschränktheiten unterliegt. Gäbe es nun in diesem Sinne auch eine Persönlichkeit an sich, so müßte es auch möglich seyn, dieselbe ebenfalls, als von diesen endlichen Beschränktheiten befreit, aufzufassen. Dabei müßte sie auch an sich als Persönlichkeit aufgefaßt werden können, ja noch vielmehr und wahrer, als auf die zweite Weise. Somit muß unmittelbar ausgesagt werden können, Gott sey Persönlichkeit, oder es kann dieser Terminus vernünftiger Weise in keine Beziehung mit Gott gebracht werden. Will man aber dennoch den Satz, daß die Person, nur mit endlicher Bestimmung behaftet, aufgefaßt werden könne, festhalten, so müßte man nur sagen: eben weil die Persönlichkeit eine solche endliche Bestimmtheit seye, so seye es das Wesen der an sich seyenden Persönlichkeit dieselbe aus sich hinauszusetzen. Aber wenn die Idee, als an sich persönlich die Persönlichkeit setzt, diese Persönlichkeit überhaupt und an sich eine widersprechende und endliche ist, so ist leicht seyn zu sehen, daß sie in diesem Falle schon zuvor einen Widerspruch in sich aufgenommen hat. Hat sie aber bereits einen solchen in sich aufgenommen, so hat sie auch bereits die Bestimmung der Endlichkeit in sich, und ist gar nicht nöthig, daß sie die zweite

Persönlichkeit oder die der concreten Idee setzt. Es müßte also der oben angeführte Satz „weil Gott an sich die ewige Persönlichkeit selbst ist“ nicht so, sondern vielmehr im Gegentheil so lauten, weil Gott an sich die endliche Persönlichkeit selbst ist; oder man müßte um auszuweichen von diesem Ansichseyn auf ein weiteres Ansichseyn zurück, was aber, wie natürlich, auf einen unendlichen Rückschritt hinauslaufen würde. So ist nun also die Persönlichkeit entweder nicht überhaupt eine endliche und dem Absoluten widersprechende, oder sie ist dieß; aber dann läßt sich auch nicht von einer Persönlichkeit an sich sprechen, und die Erklärung, daß Gott die Allpersönlichkeit oder die ewige an sich seyende ist, ist wenigstens eine gehaltlose und nichts sagende, oder eine widersprechende und ganz unklar gedachte, die nur in der Unbestimmtheit und Unklarheit, in der sie sich hält, den Widerspruch zu verbergen vermag. Dieß scheint auch die Glaubenslehre wenigstens gefühlt zu haben, deßwegen empfand sie das Bedürfniß, der bereits gegebenen Erklärung noch weiter hin eine Variation beizusetzen, welche lautet: „statt unsererseits das Absolute zu personificiren, müssen wir es als das ins Unendliche sich selbst personificirende begreifen lernen.“ [1] Hier könnten wir nun zwar den Ausdruck Allpersönlichkeit auf eine abstracte Weise mit den unendlich vielen Persönlichkeiten in Verbindung setzen, wornach das Absolute, das Zusammenfassende oder nach Frauenstädt das Durchtönende, [2] kurz alle Persönlichkeiten wäre; allein die vielfach wiederholten Versicherungen, daß das Absolute selbst es sey, welches in sein Andersseyn gehe und so sich auch zu den endlichen Persönlichkeiten bestimme, verbieten uns dieß bestimmt. Wir müssen also den Nachdruck auf das sich selbst personifiziren legen, und sehen, was damit gewonnen ist. Allein wenn wir oben gesehen haben, daß ohne einen Widerspruch in sich, oder gegen den Satz, daß das Absolute nicht personificirt, d. h. als Person gefaßt werden dürfe, von einer ewigen an sich seynden Persönlichkeit des Absoluten gar nicht gesprochen werden könne, so ist nicht abzusehen, wie von einem Sichselbstpersonificiren jetzt noch gesprochen werden kann, ohne daß auch dieser Ausdruck wieder gleichlautend wird mit dem, daß es

1) Glaubenslehre S. 524.

2) Frauenstädt, Freiheit des Menschen und Persönlichkeit Gottes. S. 140.

nemlich nicht sich ins Unendliche selbst personificire; denn sich selbst personificiren, kann doch nichts heißen, als das, was etwas an sich ist, nun für sich setzen. Ist nun aber Gott nicht an sich Persönlichkeit, so kann er dieselbe auch nicht für sich setzen, oder man kann nicht sagen, daß er sich selbst personificire. Damit soll nun freilich nicht gesagt seyn, daß die Persönlichkeit als endliche auf diese Weise dann gar nicht möglich sey; sie mag gesetzt werden, aber nur kann man dann nicht sagen, daß das Absolute darinnen sich personificire. Denn wenn die Persönlichkeit überhaupt dem Absoluten widerspricht, so kann es sich in derselben nicht setzen, sondern es muß im Gegentheil diese Bestimmung als eine schlechthin widersprechende bloß aufheben; und wenn daher auch das Absolute personificirt, d. h. Personen hervorbringt, so bringt es doch gerade in diesen Personen, so weit sie Personen sind, nicht sich selbst hervor, sondern etwas Anderes oder vielmehr Andere, und nur so weit diese Personen nicht Personen sind, oder als solche wieder aufgehoben werden, bringt es sich selbst hervor. Somit zeigt es sich, daß auch in dieser zweiten weiteren Erklärung, die die Glaubenslehre über das Verhalten Gottes zur Persönlichkeit gibt, eigentlich nichts oder nur sich widersprechendes gesagt ist, und daß das, was hierüber ponirt ist, ebenso gut auch wieder negirt werden könne, oder negirt werden müße. Glaubt man aber zuletzt, wenn auch in dieser Erklärung nicht fest gehalten werden könne, daß das Absolute sich selbst personificire oder sich in den einzelnen Persönlichkeiten zur Person bestimme, doch damit etwas gesagt und gewonnen zu haben, daß nun das Absolute als dasjenige, welches die Persönlichkeit aufgehoben hat, erscheint, so verschwindet diese Hoffnung wieder darin, daß dieses Aufheben, bloß als Aufhebens, nicht aber als Aufbewahren in dem Hegel'schen Sinne auftritt. Denn die Persönlichkeit als endliche Bestimmung bestimmt sich weiter zum Subjecte und so fort; sie also bleibt zurück, oder das, was die Persönlichkeit zur solchen macht, worin sie ihr Wesen hat, hebt sich in den folgenden Bestimmungen auf. Denn es ist in der Beziehung des Ansichseyns der Idee zu den endlichen Bestimmungen in der reellen Entwicklung stets das Allgemeine im Widerspruch mit dem Endlichen, wodurch es endlich ist: mit ihm als endlichem und für sich seyenden, schließt es sich nicht zusammen, sondern

mit ihm, sofern es selbst darin enthalten ist, als Unendliches: und es würde somit die Erklärung: Gott ist das sich selbst personificirende, gleich viel sagen, als wenn es nach der andern Definition heiße: Gott sey das zum Subjecte in seinem abstracten Fürsichseyn sich bestimmende, während es doch das Aufheben dieses abstracten Fürsichseyns des Subjects ist und erst auf diese Weise dann zur wahrhaften Wirklichkeit kommt. [1] Sieht man allein auf sie, und spricht von ihr, so ist sie das überhaupt verschwindende und negirte, es ist zu demjenigen zu rechnen, was Hegel als Irrthum, Trübheit, Meinung, Streben, Willkühr und Vergänglichkeit bezeichnet, und welches keinen Raum mehr hat, in dem allein seyenden, in dem unvergänglichen Leben, der sich wissenden Wahrheit, die alle Wahrheit ist. So verhält sich nun hier das Aufheben ganz abstract zu seinem Aufgehobenen, und es hat also der Satz: „daß Gott als sich ins Unendliche personificirend gedacht werden müsse", nicht mehr Bedeutung, als wenn es hieße: Gott müße als der sich ins Unendliche materialisirende, familiarisirende u. s. w. erkannt werden. Wenn nun gleichwohl Dr. Strauß, da, wo er die Verschiedenheit der modernen Philosophie von der Spinozistischen angibt, von einem Insichsetzen der Persönlichkeit in Beziehung auf das Absolute spricht, so ist dieß nichts anderm, als einer Unklarheit über den Begriff, der zuerst ausgesagt wurde, zuzuschreiben. Richtiger hätte wohl gesagt werden sollen: Gott sey nicht bloß die allgemeine Substanz, sondern die sich stets zum Subject machende u. s. w. und weil nun gerade auch in diesen Paragraphen von der Persönlichkeit die Rede ist, so ist in dieser Beziehung zu sagen, daß er auch das die Persönlichkeit, als eine endliche Bestimmung, aufhebende — aber nicht weiter — ist.

Diese Unklarheit und Unsicherheit in der Auffassung des Begriffs, um den es sich hier handelt, zeigt sich nun noch entschiedener darin, daß in einer kurz vorher gegebenen Definition von Gott an die Stelle des Terminus „Person" plötzlich der Terminus „Subject" tritt, zwei Begriffe, die doch auch nach dem Hegel'schen Systeme sehr weit von einander verschieden sind. Konnte aber der Verfasser nur so oben hin so verschiedene Termini für gleichbedeutend brauchen,

1) Dieser Satz hätte jedoch noch mehr Sinn, weil das Subjectseyn auch schon in der logischen Idee vorkommt.

und konnte er überhaupt selbst den Begriff der Person bald so und bald wieder anders anschauen, wie wir es oben sahen, könnte er sich dadurch in eine Menge von Inconcinnitäten und Widersprüchen unauflöslicher Natur hineinstürzen, ohne daß er es nur bemerkte, so ist der Schluß gewiß nicht voreilig, daß er überhaupt den Begriff der Persönlichkeit ohne ihn vorher genauer zu untersuchen, nur bald von dieser bald von jener Seite hingenommen und gebraucht, und daß er ihn demgemäß auch nicht verstanden habe und auch nicht verstehe. Ist aber dieß fest, so ist fast überflüssig, zu bemerken, daß denn auch seine Polemik gegen die Art und Weise, wie in der christlichen Glaubenslehre die beiden Begriffe, Gott und die Persönlichkeit, verknüpft werden, keine Instanz bilden könne, da er in seiner Auffassung diese Termini nicht erreicht hat. Diese Unklarheit und Oberflächlichkeit in der Auffassung zieht sich indessen auch durch den ganzen polemischen Theil des Paragraphen zur Genüge sichtlich hindurch.

Schon zuerst wird der Begriff, wie es doch gewiß der Beginn einer Polemik erforderte, nirgends näher untersucht oder auch nur in kurzen Worten nach eigener Auffassung aufgeschlossen, sondern erst aus der Polemik und aus den oben behandelten positiven Aussagen muß geschlossen werden, daß der Verfasser überhaupt keinen hat. Zwar beginnt der Paragraph mit einer kurzen Erklärung über diesen Begriff jedoch nicht in seinem Sinne, sondern, wie er meint, im Sinne der christlichen Gotteslehre. Seine Worte sind hier, „Persönlichkeit im Sinne des in sich identischen Selbstbewußtseyns und intelligenter Selbstbestimmung genommen;“ [1] allein, da dieß, wie die Anmerkung besagt, Worte Jacobi's sind und nicht der christlichen Gotteslehre überhaupt, so wäre zuerst zu untersuchen gewesen, ob wirklich das christliche Bewußtseyn mit dieser Definition in Beziehung auf Gott sich begnüge oder nicht, oder ob in dieser Definition der Begriff erschöpft sey. Zudem wird diese Definition sogleich wieder verlassen, d. h. sie wird weder weiterhin untersucht und entwickelt, noch auch wird dann von ihr aus der Angriff gegen die Auffassung der christlichen Glaubenslehre eingeleitet, sondern sie bleibt ruhig und einflußlos bei Seite liegen. Fragen wir uns aber: von wo aus denn der Angriff wirklich eingeleitet würde, so ist diese Operationsbasis ein ganz anderes

1) Vgl. Glaubenslehre S. 502.

Merkmal, das mit dem Begriffe der Persönlichkeit nothwendig verbunden seyn soll; von dem aber durchaus nicht nachgewiesen, in welchem nothwendigen Verhältnisse es zu der erst gegebenen Begriffsbestimmung stehe. Dieses abgerissene Merkmal ist nun folgendes: „daß nemlich nur andern Personen gegenüber, auch das Absolute nicht ausgenommen, ein Wesen eine Person seyn könne.“ Und dann der Beweis hiefür: „Sogar Weiße und Fichte d. J. d. h. solche Philosophen, welche in der Aufrechthaltung der Persönlichkeit Gottes den Fortschritt ihres Philosophirens über das bisherige hinaus setzen, [1] haben dieß zugestanden. Was ist nun aber das für ein Beweis? Sollte es nur auch eine immerhin unsichere und ungewisse Induction seyn, und etwa heißen, darüber ist man mittlerweile allgemein einverstanden, also muß es auch wahr seyn, so ist fürs erste das Vorderglied nicht wahr. Denn daraus, daß zwei Philosophen, die die Persönlichkeit festhalten wollen, ebenfalls, wie Strauß, jenes Merkmal ihrem Begriffe nothwendig erachten, folgt noch gar nicht, daß in ihnen die allgemeine Stimme des Bewußtseyns über diesen Gegenstand sich concentrire, namentlich, wenn man dazu noch weiß, aus welchen Elementen heraus ihnen ihre Auffassungsweise kommt, aus Elementen, die sich durchaus nicht bei jedem andern, der an die Persönlichkeit Gottes glaubt, wieder finden müssen. Daß nemlich die Grundrichtung dieser Philosophen die ist, mit wesentlich Hegel'scher Grundanschauung die Existenzen, die in dem empirischen Bewußtseyn als bestimmt abgeschlossene und nicht im Processe sich befindliche angetroffen werden, und die das auf sich selbst reflectirende Bewußtseyn nicht leicht verschmerzen kann, zu umspannen und zu erhalten, weiß Strauß wohl; ebenso, daß sich diese beiden Elemente und Grundtendenzen nicht vereinigen lassen. Nicht minder dann, daß gerade dieß Merkmal der Persönlichkeit in dem Begriffe der Gottheit sogar gerne beibehalten wurde, um daraus die Dreieinigkeitslehre wieder nach dem Sinne des christlichen Glaubens zu construiren. Da nun aber die Differenz zwischen diesen über Hegel hinausgehenden Philosophen und zwischen Hegel eben nur in dem, was sie ihm Fremdartiges beimischen wollten, bestehen kann, so ist natürlich auch alles das, worinn sie mit dem Hegel'schen

1) Vgl. Glaubenslehre. S. 505

Systeme harmoniren, nicht etwas ihnen eigenthümliches, sondern aus ihm genommenes. Kommen sie nun in dieser einzelnen Ansicht über die Persönlichkeit mit Strauß überein, so hat er sich darüber nicht zu verwundern, denn sie sind nicht auf dasselbe Resultat von einer andern Seite hergekommen, sondern nur von einer und derselben Hegel'schen Anschauung ausgehend sind sie dann zu andern Behauptungen gekommen, so daß die Differenzen schwieriger zu erklären sind, als die Einheitspunkte. Um dieser Ursache willen sind sie nicht als besonders gewichtige Zeugen für den Satz, daß die ausgesprochene Ansicht eine allgemeine sey, anzuführen, sondern als im Gegentheile sehr verdächtige. Zudem ist es zu verwundern, wie überhaupt Strauß sie mit dieser Wichtigkeit aufführen mochte. Einen komischen Eindruck macht es nemlich, wenn hier dieselben Männer aufgeführt und ihrem Zeugniß ein so großes Gewicht beigelegt wird, die dann später, wenn sie der modernen Schule quer in den Weg kommen, so wenig geschont, und deren Worte in der That für nichts geachtet werden, und wenn verlangt wird, daß man denselben Männern, die das einmal mit wehe thuender Geringschätzung behandelt werden; das andremal einen unbedingten Glauben schenken soll. Es öffnet sich wirklich hier ein nicht unbedeutender Blick in die sogenannte objective Kritik!

Allein auch zugestanden, daß wirklich dieses Merkmal der Persönlichkeit allgemein angenommen werde (so unnachweisbar dieß indeß seyn dürfte), so ist dann erst noch die Frage, was daraus folge? Man hat zwar schon viel von einem Abschlusse in der Kritik sprechen gehört, aber auf Begriffe, die noch, wie die That zeigt, so in der Schwebe sind, sollte man sich sehr hüten, solche Ausdrücke anzuwenden. Ueberhaupt wird und kann sich die Kritik nicht abschließen, bis die Begriffe, um die es sich handelt, vollkommen erreicht sind; will man also über den Abschluß oder Nichtabschluß der Kritik in diesem oder jenem Punkte sich verständigen, so muß man sich selbst in eigener Person, ohne andern zu trauen, an die Entwicklung und die Untersuchung des in Frage stehenden Begriffs machen, und erst dann kann über die vorhandene und geführte Kritik entschieden werden. Vorher aber von einer und der andern oder von auch mehreren Stimmen auszugehen und hierauf eine bestimmte Entscheidung zu fassen, ist zum mindesten leicht-

gläubig, und heißt voreilig sich berücken lassen. In der That aber bildet jenes so obenhingenommene Merkmal, daß nemlich nur andern Personen gegenüber auch das Absolute eine Person seyn könne, den Nerv der Strauß'schen Beweisführung gegen die Persönlichkeit Gottes, und sogar da, wo der Einwurf sich ihr erhebt: es könne doch dieß eine andere Bewandtniß haben bei dem Schöpfer gegenüber dem Geschöpfe, oder bei der absoluten Person gegenüber den von ihm gesetzten endlichen Personen, wird einzig und allein die nemliche Kategorie wieder als Waffe gebraucht, wenn es heißt: „Wir haben uns als Personen zugestandener Maßen im Unterschiede von andern Personen, d. h. von solchen Wesen, welche uns als in ihrem innern Grunde von uns unabhängige, für uns undurchdringliche, und ausschließende und repellirende gegenüberstehen: da dieß bei den natürlichen Persönlichkeiten in ihrem Verhältnisse zum Schöpfer nicht der Fall ist, so können sie ihm, so viel wir wissen, auch nicht dasselbe leisten, was uns die uns gegenüberstehenden Persönlichkeiten." [1] Auf diese Weise würde denn die absolute Person „ganz aus der Analogie dessen heraustreten, was uns das Bewußtseyn unserer Persönlichkeit gibt." In diesem letztern Satze ist zugleich nebenbei ein weiterer Grund für die oben schon aufgestellte Behauptung angegeben, daß man nur andern Personen gegenüber Person seyn könne, weil man nemlich nur durch sie das Bewußtseyn der Persönlichkeit erhalte. Der Beweis ist also der: „Wir endlichen Personen erhalten das Bewußtseyn unserer Persönlichkeit nur dadurch, daß wir andere uns undurchdringlichen Wesen gegenüber finden;" wie wir sehen, der Standpunkt der ganz gewöhnlichen Empirie, gegen welchen aber dann auch, wie sich erwarten läßt, eine Menge von Gegenfragen sich erheben. Zuerst ist nun die Frage, ist undurchdringliches von uns unabhängiges, ausschließendes und repellirendes Wesen an und für sich identisch mit dem Begriff der Persönlichkeit, und ist nicht jedes Ding, so lange es ein bestimmtes, individuelles ist, gegenüber von andern Dingen von dieser bezeichneten Natur, so daß es wenigstens zur Gewinnung des Bewußtseyns von seiner Persönlichkeit keiner gegenüberstehenden Personen, sondern nur gegenüberstehender Dinge bedürfte; sodann aber, wenn auch hierbei immer noch an der nothwendigen Beschränkung und Be-

1) Vgl. Glaubenslehre S. 506.

grenzung der Person überhaupt zu jenem Zwecke festgehalten wurde; so sind wir dennoch dadurch einer nähern Untersuchung jenes Bewußtwerdens der Persönlichkeit durchaus nicht überhoben. Es fragt sich also, was macht uns im Conflicte mit jenen für uns undurchdringlichen Dingen zu Personen. Es ist natürlich hier die Antwort: das, daß wir uns von denselben unterscheiden, und uns denselben gegenüber in uns zusammenfassen. Wovon aber geht nun diese Unterscheidung aus, von uns oder von den Dingen, mit denen wir im Conflicte stehen? Setzen wir zuerst: die Dinge seyen das Princip der Unterscheidung, so wären wir dagegen das Unterschiedene. Sind wir aber dann das Unterschiedene, so sind wir das Unbestimmte, und es ist diesen Dingen, die die Bestimmung haben, auf uns das Moment der Unterscheidung auszuüben, nicht möglich, dasselbe zu leisten, da wir als Ununterschiedene nicht unterschieden, mit ihnen identisch, d. h. sie selbst sind. Also geht ursprünglich das Unterscheiden nicht von den Dingen, mit denen wir im Conflict stehen, aus, sondern im Gegentheil, ehe etwas überhaupt in Conflict mit Anderm gerathen kann, muß es unterschieden seyn, und sich selbst unterschieden haben. Aber vielleicht findet eine Verschiedenheit statt zwischen diesem ursprünglichen Unterscheiden und dem Bewußtwerden der Persönlichkeit. Da aber dieses letztere nichts anderes heißen kann, als das Bewußtwerden des Unterschiedenseyns oder vielmehr des Sichunterscheidens, so müßte man nur etwa behaupten, das Bewußtwerden überhaupt sey bloß in einem solchen äußerlichen Conflicte möglich. Allein da dieser Conflict dennoch keinen andern Einfluß und keine andere Bedeutung haben kann, als die des Unterscheidens und dieses erwiesenermaßen nicht von dem Conflicte, sondern von jenem ursprünglich von den Dingen selbst ausgehenden Unterscheiden herrührt, so kann auch das Bewußtseyn nicht als aus diesem Conflicte resultirend dargestellt werden. Sind nun aber jene undurchdringlichen Dinge nicht im Stande, uns zu Personen zu machen, so macht dagegen die Person sich selbst zur Person, und weil nun zufällig Personen sich uns gegenüber finden, so unterscheiden wir uns auch denselben gegenüber als Personen. Und zwar nicht nur von den Personen unterscheiden wir uns, sondern auch von andern Dingen, und wir sind

es, welche den Dingen ihre Beziehung auf uns geben, und ihr Verhältniß, in dem sie zu uns stehen, bestimmen bis auf die tiefste Stufe der Individualität hinunter. So ist also das Unterscheiden sowohl, als das Bewußtwerden dieser Unterscheidung eine ursprüngliche That, die das Unterschiedene für sich nicht bedarf, und eben so ist auch die Person eine Sache, die nicht erst wird in äußeren Unterschieden, sondern die das inwohnende Princip alles derartigen empirischen Unterscheidens ist. Muß aber so die Person möglich seyn, ohne in einem endlichen Zusammenhange von Objecten zu stehen, warum sollte denn Gott keine Persönlichkeit seyn können ohne diesen Zusammenhang, zumal, wenn dieß als das einzige Hinderniß angeführt wird?

Freilich sind wir aber hiemit nicht zu Ende, sondern eine tiefer eindringende Betrachtung wird weiter gehen und fortfahren: Muß auch das Unterscheiden und das Bewußtwerden dieser Unterscheidung allerdings nicht aus einem endlichen Conflicte mit andern undurchdringlichen Dingen, sondern aus dem Wesen der Persönlichkeit abgeleitet werden; so gehört es dennoch nun eben zu diesem Wesen der Persönlichkeit, sich zu unterscheiden; und das vermöge sie nicht anders, als indem ihr Begriff nun wirklich Unterschiedene setze, und somit auch, obgleich immer sich selbst unterscheidend, in ein endliches Verhältniß eingehe. Hier wird nun zwar nicht gesagt, daß das sich Unterscheidende erst in dem endlichen Conflicte mit andern Dingen ein Unterschiedenes werde, sondern das, daß es sich unterscheidet, setzt nur die Nothwendigkeit des ursprünglichen Unterscheidens voraus, welches nun in einer Menge von einzelnen Unterschiedenen und sich Unterscheidenden zur Erscheinung kommen muß; dagegen aber wird behauptet werden, daß mit jenem Unterscheiden, das nothwendig sich andern gegenüber unterschieden setzen muß, auch die Kategorie der Endlichkeit schon an und für sich in den Begriff der Persönlichkeit aufgenommen sey. Allein so abstract und oberflächlich oben die Persönlichkeit als Resultat eines Conflictes von sich ausschließenden, undurchdringlichen und gegenseitig sich repellirenden Wesen angegeben wurde, eben so unziemlich wäre es nun hier, aus der bloß abstracten und aus ihrem lebendigen Zusammenhange herausgerissenen Kategorie des Unterscheidens Consequenzen für den Begriff der Persönlichkeit zu ziehen. In

welchem Verhältniſſe ſtehen denn nun Perſönlichkeit und das Unterſcheiden, oder woher weiß ich zunächſt nun, daß Perſönlichkeit abſtract ein ſolches Unterſcheiden iſt? Dr. Strauß ſtellt ſich hiebei auf den Standpunkt des empiriſchen Bewußtſeyns und demgemäß der allgemein zugeſtandenen Ausſprüche. Hier erſcheint nun allerdings die Perſönlichkeit anderen gegenüber, ſie iſt alſo etwas anderes als andere, und da ſie auch Selbſtbewußtſeyn iſt, ſo weiß ſie ſich auch als ein anderes gegen andere, und eben darin ſelbſt gegen das, was nicht ſie ſelbſt iſt; obſchon ihr Andersſeyn gegen andere durchaus nicht wegen jenes andern iſt, ſondern vermöge ihres urſprünglichen Unterſcheidens und des eben ſo urſprünglichen Bewußtſeyns, das ſich zu einem Selbſt macht. Wenn aber ſo die unmittelbare empiriſche Anſchauungsweiſe, das abſtracte und äußerliche Aneinanderreihen von äußerlichen Factis zu Entſcheidungs-Gründen gegen einen Begriff, d. h. gegen eine ſolche Exiſtenz, in der jene Facta auf eine innerliche, ewig ſich ſelbſt gleiche Weiſe vorhanden ſind, erhoben wird; ſo iſt man in der That verſucht, den Vorwurf, welchen die Glaubenslehre in den Worten Fichte's den an die Perſönlichkeit Gottes Glaubenden macht, ihr wieder geradenwegs mit der aufgeworfenen Frage zurückzugeben: „Was nennt ihr nun Perſönlichkeit? wohl dasjenige, was ihr in (und an) euch gefunden, an euch ſelbſt kennen gelernt und mit dieſem Namen bezeichnet habt: warum ihr aber dieß (die Perſönlichkeit auf dieſe Weiſe) ohne Beſchränkung und Endlichkeit ſchlechterdings nicht denket, noch denken könnt, kann euch die geringſte Aufmerkſamkeit auf eure Conſtruction dieſes Begriffs lehren. Als Perſonen fühlen und wiſſen wir uns nur im Unterſchiede von andern gleichartigen Perſonen außer uns, von denen wir uns unterſcheiden, mithin als endliche; in dieſem Gebiete der Endlichkeit ſcheint folglich der Begriff der Perſönlichkeit jeden Sinn zu verlieren.“ [1] Wir ſetzen dazu: allerdings ſcheint der Begriff jeden Sinn zu verlieren für jeden, der eine nur endliche und äußerlich aneinanderreihende Betrachtungsweiſe kennt. So iſt nun in der That der Begriff der Perſönlichkeit nicht in ſich, ſondern in ſeiner zeitlichen Verwirklichung aufgefaßt, und nun ohne weiteres, ohne zwiſchen dieſer und dem erſteren zu unterſcheiden, alles, was der letzteren zukommt,

1) Vgl. Glaubenslehre S. 504.

auch der ersteren zugeschrieben, und daraus gegen sie argumentirt. Es ist demnach eine Vermittlung gesetzt zwischen dem zu untersuchenden Begriff und den Bestimmungen, die wir ihm zuschrieben und dieses vermittelnde Glied ist die empirische Erscheinung des Menschen in seinem zeitlichen Auftreten, durch welchen der Begriff der Persönlichkeit uns ins Bewußtseyn tritt. Zunächst gilt es also vom Menschen, etwa auch von dem seiner selbst bewußten Menschen, daß er nur im Conflicte mit einer Menge ihm undurchdringlicher Wesen Facto sich in seiner Persönlichkeit habe, und es fragt sich nun nur: in wie fern wir diese Merkmale, die wir unmittelbar am Menschen wahrnehmen, auch der Persönlichkeit, die in ihm sich verwirklicht hat, zuschreiben dürfen. Denn ganz identificiren könnten wir diese beiden Termini doch nicht, da ja die Person des Menschen neben jenem Sichunterscheiden noch gar manches in sich vereinigt, das zwar wohl dem Menschen als solchem zukommt, keineswegs aber der Persönlichkeit. So hat der Mensch Hände, Füße u. s. w., er charakterisirt sich durch verschiedene Farbe, verschiedene Schädellinien; und doch wird es niemanden einfallen, zu behaupten, daß diese Dinge auch dem Begriff der Persönlichkeit nothwendig zukommen. Man könnte zwar nun hier sagen: es mag seyn, daß diese Dinge und die daraus genommenen Merkmale nicht nothwendig in dem Begriff der Persönlichkeit gesetzt sind, daß also immerhin eine Differenz zwischen dem Begriff der Persönlichkeit und zwischen seiner Verwirklichung durch den Menschen stattfindet. Aber der Umstand, daß sie empirisch mit einander verbunden sind, muß doch davon überzeugen, daß die in Frage stehenden Begriffe und ihre gegenseitigen Merkmale sich nicht direct widersprechen. Kann daher der Begriff der Persönlichkeit in der Wirklichkeit zusammen seyn mit solchen Bestimmungen, die dieser bestimmten und zwar endlichen Sphäre des Seyns angehören, so ist es unmöglich, daß er selbst in einer Sphäre gehalten werde, die mit jener des endlichen Seyns im Widerspruche steht. Es mag daher auch das Sichunterscheiden, das sich an der Persönlichkeit findet, herrühren, woher es will, genug: sie ist unter anderm auch eine so sich unterscheidende, daher ist sie nicht zugleich auch das sich absolut nicht unterscheidende: ist dieß aber als Merkmal der Endlichkeit anerkannt, so gehört die Persönlichkeit nothwendig der Sphäre der Endlichkeit an

und eben daher kann auch dem Absoluten, das seinem Begriffe nach doch als das unbegränzte auftreten sollte, nicht die Form der Persönlichkeit zukommen.

Gegen diese Beweisführung haben wir nun zunächst nichts weiter zu thun, als dieselbe zu vollenden, wie folgt: Wenn nach dem Gesagten die Person das sich nichtunterscheidende nicht seyn kann, so ist sie nothwendig oder wesentlich das Sichunterscheiden, sie ist also dieses nicht bloß vermöge ihrer Erscheinungsform oder ihrer Verwirklichung im Menschen, sondern sie ist dieß an und für sich. Eben daraus folgt aber, daß denn nach dieser Ansicht überhaupt kein Unterschied gesetzt werden könnte zwischen dem in-sich seyenden Wesen des Begriffs und der einzelnen Form seiner empirischen Verwirklichung, sondern daß überhaupt alles, was in der letztern gesetzt erscheint, unmittelbar auch zum Wesen des erstern gehöre, daß also der Begriff vollständig in die Sphäre seiner Verwirklichung heruntergezogen werde, aufhöre in sich zu seyn, und dagegen das Setzen aller der Bestimmungen, die in seiner Verwirklichung erscheinen, als seine, d. h. die ihm wesentliche Thätigkeit erscheine. Denn im höchsten Falle könnte da ein numerischer Unterschied gemacht werden zwischen den beiden Sphären des Begriffs in sich und der Sphäre seiner empirischen Verwirklichung, welcher aber, nur durch Abstraction möglich, durch ein lebendiges Eingehen in die Sache selbst sogleich wieder in sich zusammensinken müßte. So müßte es nun im Sinne dieser Ansicht der Persönlichkeit wesentlich seyn, z. B. eine Hand, Fuß u. s. w. diese oder jene Qualität des Bluts zu haben, indem der Begriff ganz in diese Sphäre der Bestimmtheiten heruntergezogen ist. Wir wissen nun zwar wohl, daß man der Meinung ist, derlei Bestimmungen der empirischen Erscheinung deduciren zu müssen, obschon man diese Deduction nicht in das Einzelne leisten kann; allein die Consequenz reicht weiter und besagt, daß, weil derlei Bestimmungen dem Begriffe wesentlich seyn sollen, derselbe auch nach Verlust einer dieser Bestimmungen aufhören müsse, wirklich zu seyn. Denn, wenn man auch sagt, auch der Körper höre nicht auf nach Abnahme eines Gliedes Körper zu seyn, so gilt dieß dennoch nur von dem Begriffe Körper, dieser einzelne Körper hört nach einer solchen Operation auf, dieses zu seyn, er ist ein verstümmelter. Eben so würde die angegebene

Anſicht in ihrer Conſequenz nach einer andern Seite hin die Möglichkeit aufheben, daß in der empiriſchen Verwirklichung des Begriffs Beſtimmungen geſetzt werden, die einander gegenſeitig widerſprechen, wie z. B. in unſerem Falle, eine verſchiedene Farbe der Haut, verſchiedene Beſchaffenheit im anatomiſchen Baue u. ſ. f. ins unendliche. Denn es würden dann dieſe Beſtimmungen in das Weſen des Begriffes fallen, und ihn ſomit in ſich zerfällen. Auf dieſe Weiſe würde alſo der Begriff in eine unendliche ſich gegenſeitig ausſchließende Einzelnheit ſich verlieren. Hört nun aber dennoch auch dieſer oder jener Beſtimmtheit beraubt, oder in andern Beſtimmungen der empiriſchen Erſcheinung, die Perſon nicht auf, eine ſolche und zwar die eine und umfaſſende Einheit ihrer ſelbſt zu ſeyn; ſo iſt das ein factiſcher Beweis nicht nur da von, daß der Begriff von den Beſtimmungen ſeiner empiriſchen Verwirklichung überhaupt ſich zurückziehen könne, oder von ihnen in ſeinem Weſen nicht alterirt werde, ſondern auch, daß die urſprünglich in ſich ſeyende Sphäre des Begriffs auch mit ſolchen Sphären und den Beſtimmungen derſelben in Verbindung zu treten vermöge, die mit ſeiner Sphäre an und für ſich im Gegenſatze ſich befinden. Und in der That iſt dieſe Möglichkeit auch unſchwer zu erkennen, wenn man nur vor den zweifachen Uebelſtänden einer abſtracten Auffaſſungsweiſe ſich zu hüten weiß. Der erſte iſt der, daß man die Sphäre des in ſich ſeyenden Begriffs abſtract, d. h. von ihrer lebendigen Beziehung und ihrem Geſetztſeyn in dem Begriffe abgetrennt, anſchaut. Hier iſt es nun natürlich, daß, wenn die Realität und der lebendige Gehalt des Begriffs abgelöst wird, die Sphäre ſelbſt zu einer abſtracten, inhaltsloſen Form, die nur noch der Schein ihres Weſens iſt, ſich verflüchtigt, die nur gegen anderes ſich beſtimmt, in ſich aber unbeſtimmt iſt und ebendeßhalb auch bloß ſchlechthin negirt. So wird nun z. B. wenn die Sphäre des Abſoluten von ihm ſelbſt losgetrennt und abſtract in ſich betrachtet wird, dieſe zur unbeſtimmten Unendlichkeit, die ebenfalls nur gegen anderes ſich beſtimmt, die eben dadurch aber mit allem anderm in Gegenſatz tritt, deßwegen auch nicht ſich erhalten kann und ſich in ſich ſelbſt wieder aufhebt. Ein zweiter Uebelſtand aber iſt der, wenn die Beſtimmungen der einen Sphäre gegen die andere abſtract gehalten werden. Der Art iſt es, wenn man z. B. in unſerem Falle Unterſcheiden und Nichtunterſcheiden, und deren Correlate endlich und

nicht endlich einander gegenüber setzt. Das Zusammentreten von Bestimmungen dieser Gattung ist allerdings unmöglich, vornehmlich aber deßwegen, weil derartige Bestimmungen gar nicht einander gegenüber treten *können*, oder *gegenüber treten*. Denn setzen wir z. B. dem Unterscheiden das Nichtunterscheiden gegenüber, so sind sie Bestimmungen, die einer und derselben Sphäre des Seyns zukommen, die also nach ihrer Qualität in einander fallen. Denn abstract nicht unterscheiden kann nur das, was unterscheidet, was überhaupt nicht unterscheidet, vermag auch nicht, nicht zu unterscheiden. Wir befinden uns also einmal mit den beiderseitigen Termins auf dem gleichen Felde; setzen wir sie aber dann einander entgegen, so ergibt sich, daß diese Gegeneinandersetzung gar nicht angeht. Denn ist das Nichtunterscheiden gleicher Qualität mit dem Unterscheiden, oder befindet es sich auf dem gleichen Terrain, so ist hier das Nichtunterscheiden unmöglich: das, was nicht unterscheidet, muß nothwendig unterscheiden, sonst vermöchte es ja auch nicht nicht zu unterscheiden. Also das Nichtunterscheiden ist selbst Unterscheiden, kann also diesem nicht entgegengesetzt werden, ist aber dieß der Fall, daß das Nichtunterscheiden selbst Unterscheiden ist, so ist das Nichtunterscheiden überhaupt nicht: es ist die reine abstracte Negation, die sich selbst vernichtet und daher nicht ist. Auf dieselbe Weise verhält es sich nun auch bei den correlaten Begriffen des endlichen und nicht endlichen.

Faßt man nun sowohl die Gebiete der verschiedenen Begriffe als auch ihre einander gegenübertretenden Bestimmungen abstract, so ist es natürlich keine Kunst, die Unvereinbarkeit derselben zu behaupten: eine große Kunst aber ist es, die Behauptung durchzuführen: wenn man nemlich weiß, daß die abstract gehaltenen Gebiete gar nicht sind, und daß die einander gegenübergestellten Bestimmungen, einander gar nicht gegenübertreten können, und einander auch in der That nicht gegenüber treten.

Hat daher die Glaubenslehre so argumentirt: das Absolute muß nothwendig über die Endlichkeit und die endliche Unterscheidung erhaben gedacht werden die Persönlichkeit aber erscheint uns im empirischen Bewußtseyn als eine sich von Anderen unterscheidende, also endlich sie begrenzende: folglich kann auch die Persönlichkeit nicht die Form des absoluten Seyns seyn: so muß der

mittlere Satz durch die Behauptung weiter begründet werden, daß die Persönlichkeit, die zugleich auch Form des Absoluten sey, nicht mit Bestimmungen vorkommen könne, die dem Nichtendlichen widersprechen.[1] Nach dem obigen aber hat sich gezeigt, daß die Sphäre des Seyns und ihre gegenseitigen Bestimmungen durchaus sich nicht in einem bloß abstract negativen Verhältnisse gegenüberstehen können; es läßt sich also auch im betreffenden Falle nicht ohne Weiteres wegen der dem empirischen Bewußtseyn sich darbietenden entgegengesetzten Bestimmungen aburtheilen. Es fragt sich vielmehr genauer, in welchem Verhältnisse stehen diese Sphären und ihre gegenseitigen Bestimmungen zu einander? Die Antwort ist nach dem Obigen: nicht bloß in einem negativen, sondern zugleich in einem positiven, so zwar, daß die beschränkten Formen in den höheren Sphären des Seyns auf ihr Wesen zurückgeführt erscheinen, also nicht abstract vernichtet und ausgeschlossen, sondern im Gegentheil erhoben und in ihrer ewigen Wahrheit aufgenommen werden, insofern ein anderes Verhältniß eine absolute Zerreißung, und in Folge dessen, da das beiderseitige Verhältniß ein negirendes war, eine absolute Vernichtung des Seyns zur Folge haben müßte. Am leichtesten aber sollte dieser Satz gerade dann, wenn es sich vom Absoluten, gegenüber dem Relativen, handelt, eingesehen werden können, da das Absolute nichts anderes seyn kann, als die wahre, ewig sich selbst genügende Form des Seyns. Kommt also den relativen Formen des Seyns immer noch das Merkmal des Seyns zu, so können sie sich auf keine andere Weise zum Absoluten verhalten, als auf die angegebene, und umgekehrt. Sagt man daher, daß die Persönlichkeit Form des Absoluten sey, so ist damit dann zugleich gesagt, daß es sich gegen die beschränkteren Formen des Seyns durchaus nicht ausschließend, sondern vielmehr conservativ und sie in ihre ewige Wahrheit zurückführend verhalte. Ist also schon vorher das Absolute die ewig sich selbst gleiche Wahrheit alles relativen Seyns, so muß auch die Persönlichkeit als die Form des Absoluten diejenige Form seyn, in welcher die niedern Sphären in ihrer einen ewigen Wahrheit erscheinen. Setzen wir nun die Persönlichkeit als Form des relativen Seyns, so muß sie hier dieselbe Function

1) Oder daß der Begriff der Persönlichkeit in diesem Falle widersprechende Elemente enthalten würde.

übernehmen. Da aber das relative Seyn das erscheinende, sich momentan verwirklichende ist, so ist einleuchtend, daß die Persönlichkeit des relativen Seyns nicht außer Zusammenhang mit den niederen Formen des Seyns erscheinen kann, indem sie ja hier sonst nicht wäre. Es muß also die Persönlichkeit, wenn sie im relativen Seyn sich offenbaren soll, auf dem Grund der niederen Formen des Seyns sich entwickeln, und mit Verwendung derselben zu ihrer blühenden Darstellung gelangen. Es folgt demnach nothwendig, daß, wenn die Persönlichkeit als Form des relativen Seyns erscheint, dieselbe in Gemeinschaft mit Bestimmungen auftreten muß, die ihr selbst als höherer Form entgegen gesetzt zu seyn scheinen. Thöricht aber wäre es hiebei nun, die Bestimmungen der niederen Sphären, wie sie im relativen Seyn freilich auftreten müssen, ohne alle Sichtung aufzufassen und zu sagen: Ich nehme an diesem Ding, das man für eine Person ausgiebt, diese oder jene Momente der Endlichkeit wahr; also muß das Personseyn überhaupt gleich seyn dem Endlichseyn; als ob nicht eben das Personseyn das das Moment der Endlichkeit aufhebende Prinzip in dem wahrgenommenen Dinge wäre, oder, so weit das Ding Person ist, so weit es auch unendlich wäre. Man kann also zwar wohl sagen: Als Personen haben wir Menschen uns nur im Unterschiede gegen andere Personen als repellirend u. s. w. oder als endlich sich bestimmende Wesen, das zeigt der ganz ungebildete Anblick: — aber dann weiter zu sagen: also ist die Person überhaupt ein Begriff, dessen Wesen es ist, sich von Anderm zu unterscheiden, oder der mit dieser Function zusammenfiele, das ist ein eben so ungebildeter Schluß; indem gerade so gut gesagt werden kann: das, was du da vor dir siehst, ist von außen ein repellirendes u. s. w. und endliches Wesen, aber die Person, die dir freilich geistig zu sehen nicht vergönnt zu seyn scheint, die ist gerade das Nichtrepellirende und das Nichtendliche in diesem Dinge.

So wenig daher man den Schluß zugeben wird: Es widerspreche dem Begriffe eines selbstbewußten, geistigen Wesens, sich räumlich zu verhalten, nun aber verhalte sich der Mensch als selbstbewußtes geistiges Wesen räumlich, also sey er nicht selbstbewußt, oder der Geist und das Selbstbewußtseyn nicht unräumlich: eben so wenig wird man den Schluß zugeben können: es widerspreche dem Begriffe des Absoluten, sich endlich zu verhalten, nun aber

verhalte ſich der Menſch als Perſon auf eine endliche Weiſe, alſo ſey das Abſolute keine Perſon oder in dieſem Falle endlich. Wird daher das Sichunterſcheiden und deſſen Correlat die Endlichkeit zur Inſtanz für den Satz: daß Perſönlichkeit eine endliche Form des Seyns und deswegen nicht die Form des Abſoluten ſey, erhoben, ſo iſt dieſe Inſtanz durchaus nicht bloß ſchlechtweg anzuerkennen, ſondern es entſteht vielmehr erſt die Frage: Iſt das Sichunterſcheiden dem Begriffe der Perſönlichkeit weſentlich, iſt die Perſönlichkeit in ihrem ewigen ſich ſelbſt gleichen Weſen dieß: ſich zu unterſcheiden und als andres zu ſetzen, oder iſt dieſes Sichunterſcheiden nur ein Merkmal, das den Stufen ihrer Verwirklichung und Erſcheinung zukommt, wie die Räumlichkeit, aber eben deßwegen in ihr nach ſeiner Einſeitigkeit wieder aufgehoben und in ſeinem ewigen Weſen geſetzt iſt? In dieſem letzteren Falle iſt es dann nicht wahr, daß Perſönlichzuſeyn eine Verendlichung des Weſens iſt, ſondern dann iſt dieſer Satz ſelbſt vielmehr eine Verendlichung des an und für ſich Nichtendlichen, d. h. desjenigen, das die Endlichkeit überwunden hat.

Daß nun aber die Kategorie des Unterſcheidens, Repellirens, Unabhängig- und Undurchdringlichſeyns[1] nicht an und für ſich dem Begriff der Perſönlichkeit eigen iſt, zeigt ſich ſchon darin, daß dieſe Beſtimmungen an Begriffen, die unter der Perſönlichkeit ſtehen, vorkommen. So unterſcheiden ſich ſchon die Subjectivität, ſo die Individualität bis tief in ihre unterſten Stufen hinunter; folglich kann dieſe Beſtimmung nicht auch zugleich der Perſönlichkeit eigen ſeyn, ſofern dieſe dadurch, wenn jene in das Weſen des Begriffs geſetzt erſchiene, in die Sphäre dieſer Stufen hinunterſinken und ſich von ihnen nicht mehr unterſcheiden würde. Und zwar gälte dieß von allen Stufen, die ſich über die, denen jenes Unterſcheiden eigenthümlich iſt, erheben. Oder aber glaubt man: dieſes Unterſcheiden der Naturſtufen iſt von dem der Perſönlichkeit verſchieden. Die Naturſtufen, ſagt man vielleicht, ſind bloß von einander unterſcheiden, aber nicht einander repellirende, da ſie ja trotz allem Unterſcheiden gegenſeitig in einander übergehen. Allein halten wir uns an das letzte Merkmal, ſo gilt es nicht allgemein von den oben angegebenen Begriffen, die dem der Perſönlichkeit ſubordinirt ſind, ſondern bloß von den Individualitäten der anorganiſchen

1) Dieſe Synonyma zeigen, auf welche Weiſe das „Sichunterſcheiden“ zu faſſen ſey.

Natur, bei der thierisch-seelischen Subjectivität aber kommt dieses übergehen in einander ebenfalls nicht vor. Also müßten wenigstens hier die angegebenen Merkmale fixirt, und somit immerhin aus dem Wesen der Persönlichkeit ausgeschlossen bleiben. Beziehen wir jedoch nun das angegebene Merkmal des gegenseitigen Uebergehens in einander auf die Naturindividualitäten, so kommt dasselbe allerdings in der Erfahrung bei ihnen vor, während dann aber auf der andern Seite die Individualitäten selbst als solche so streng als nur immer möglich abgeschlossen sind, und einander gegenseitig ausschließen. Wenn nun dieß ein Widerspruch zu seyn scheint, so scheint es doch nur so, und die Auflösung liegt im Widerspruch selbst. Eine tiefergehende Betrachtung nemlich lehrt: daß, eben weil die Naturindividualitäten gegenseitig in einander übergehen, sie zugleich auch abstoßende und repellirende seyen. Denn dieses Repelliren ist nur die Thätigkeit des schlechtweg Anderen; ein schlechtweg anderes aber ist nur die Naturindividualität. Sie nur tritt in der unendlichen Einzelnheit und Bestimmtheit ihrer selbst auf; anstatt die ewige Wahrheit ihres unendlichen einzelnen zu seyn, ist sie vielmehr dieses unendliche einzelne selbst, und da sie auf diese Weise nicht sie selbst ist, so ist sie daher ein schlechtweg Anderes, und, da sie in der unendlichen Bestimmtheit und Einzelnheit ihrer selbst, ohne dieses Selbst selbst zu seyn, auftritt, so ist sie auch sich selbst ein anderes; d. h. sie ist immer ihr anderes, verändert sich, und ist somit auf dem steten Wege des Uebergangs begriffen. So ist also alles sich verändernde und übergehende zugleich ein unendliches Repelliren und Undurchdringlichseyn, und es sind gerade diese Kategorien, nicht nur die des Unterscheidens, diejenigen, die den Naturindividualitäten eigen sind. Sind sie aber diesen eigen, so können sie nicht zugleich auch dem Begriffe der Person gehören, der offenbar verschieden von der Sphäre der Naturindividualitäten dieselben in sich aufgenommen hat. Ja, wenn es sich gezeigt hat, daß das Repelliren nur in der Sphäre seine Stelle hat, in der zugleich die Veränderung und das Uebergehen gesetzt ist, dieses letztere aber, je mehr man sich aus dem Gebiete der Naturindividualität erhebt, sich verliert, und endlich in der Persönlichkeit so sehr sich verloren hat, daß man sie, von außen hergesehen, für ein unabhängiges, undurchdringliches, ausschließendes

und repellirendes Wesen ausgeben kann, nur um jeden Schein des Uebergehens bei ihr zu vermeiden; so muß der Schluß doch nahe liegen, daß hier, wo so wenig von Veränderung vorzufinden ist, auch das Repelliren und Ausschließen ganz in dem nemlichen Grad ausgeschlossen sey.

Und in der That, wie mag man dazu kommen, das als das Wesen der Persönlichkeit auszugeben, was doch gerade von ihr vor unsern Augen aufgehoben wird. Denn ist sie es nicht, die im Zusammenseyn mit dem der Naturbestimmtheit Angehörigen, dieses wie aus der Sphäre der beständigen Veränderung und des unendlichen Uebergangs, so auch aus der der Abgeschlossenheit, und des unvernünftigen Repellirens herausreißt; ist sie es nicht, die das Wesen aus dem unendlichen Andersseyn, wieder zum Bei sich- und daher All-seyn zurückführt, indem sie es wirklich wieder in ihre freie Macht zurückbringt, und ihr wieder als Eigenthum übergibt? Wie kann man nun an jener empirisch wahrgenommenen Thatsache, daß die Person der Veränderung ein Ziel steckt, und sie zur bleibenden in sich vollendeten Festigkeit zurückbringt, hängen bleiben, und darüber das vergeßen, daß sie zugleich das Repelliren und Ausschließen, als die andere Seite der Veränderung aufgehoben hat? Wie kann man behaupten, daß sie das Ausschließen und Repelliren sey, da sie doch factisch die Aufhebung des Ausschließens und nicht Ausschließens, des Repellirens und Nichtrepellirens, des Unterscheidens und Nichtunterscheidens ist? Dieß alles dann, wenn man sie nicht als die ewige Einheit dieser Begriffe d. h. sie gar nicht aufgefaßt hat.

Ist nun das Repelliren und Undurchdringlichseyn u. s. w. als Merkmal der Persönlichkeit durchaus noch keine Instanz gegen eine absolute Persönlichkeit, so steht nur der letzte Rückzug in die Behauptung übrig: es seyen nun einmal die Menschen Personen, die Menschen aber seyen endliche Wesen, folglich seyen sie endliche Personen, also seye die Persönlichkeit endlich und könne nicht Form des Absoluten seyn. Allein hiebei ist nur zu bedenken, daß bei den Ausdrücken, „endlicher Mensch und endliche Persönlichkeit" die Prädikate nicht in dem gleichen Verhältniße zu den Subjecten stehen. Dem Subjecte „Mensch" ist das Prädikat „endlich" wesentlich, bei dem Begriffe der Persönlichkeit aber ist dieß nicht der Fall. Denn während im Begriff Mensch ein Zusammengefaßtseyn von

empirisch wirklichen und sich daher einseitigen Sphären wesentlich enthalten, und der Mensch nur dieß, die Zusammenfassung solcher Sphären ist, so hat dagegen der Begriff der Persönlichkeit auch im Menschen wesentlich die Bedeutung, die Aufhebung solcher einseitigen endlichen Sphären zu seyn. [1] Im Begriffe Mensch ist daher der Mensch nothwendig oder wesentlich diese einzelne und endliche Sphäre, im Begriffe der Persönlichkeit dagegen ist er nothwendig und wesentlich die Aufhebung der Endlichkeit und Einzelnheit dieser Sphären in sich. Stellen wir daher den Menschen dem Absoluten entgegen, so bildet sein Menschseyn das Moment des Verschiedenseyns von dem Absoluten, sein Personseyn aber das Moment der Homogenität. Denn auch das Absolute ist die Aufhebung und in sich zurückgegangene, freie Macht des Seyns. Gleichwohl aber verliert sich auch bei dieser Homogenität der Unterschied des Absoluten von dem Menschen nicht. Das Absolute ist das Seyn als nicht aus sich gekommenes, der Mensch aber ist das Seyn s aus sich gekommenes, relatives. Auch für dieses ist die wahrhafte Form seines Bestehens, der es daher entgegen geht, diejenige, in welcher das Seyn überhaupt sich erreicht und in sich bleibt. Diese Form hat es daher gemeinsam mit dem Absoluten, wenn schon dadurch das relative nicht aufhört, ein solches zu seyn. Es ergeben sich daraus eine Menge solcher Wesen, die so weit sie jene Form des Absoluten haben, in sich über alles Unterscheiden, über alle Formen der Endlichkeiten sich erheben, soweit sie aber nicht absolut sind, dennoch wieder als einzelne oder endliche sich bestimmen. Aus diesem geht hervor, daß in dem Ausdrucke endliche Persönlichkeit die Persönlichkeit durchaus nicht das Moment der Endlichkeit ist, sondern das Moment der Aufhebung dieser Endlichkeit oder der Unendlichkeit; und es wird ferner ausgesagt, daß überhaupt die Persönlichkeit diejenige Form des Seyns ist, in welcher dieses allein seine sich selbst gleiche Darstellung er-

1) Von einer endlichen Persönlichkeit zu reden, ist also ein Widerspruch. Der Mensch als Mensch ist endlich, als Person unendlich. Wer also keine andere Termini zum Unterschied für die menschliche und göttliche Person finden kann, der ist freilich hier an einer für ihn verhängnißvollen Stelle angekommen, wo er nothwendig zur Setzung von Widersprechendem gedrungen wird. Wir verweisen übrigens über das Verhältniß des Absoluten zum Relativen und die Axiome, durch die dasselbe bestimmt wird, auf die folgenden Kapitel.

hält, daß also an derselben sowohl relatives und absolutes Seyn Theil haben müßen. Sie ist das Moment der Ebenbildlichkeit im Sinne der christlichen Glaubens-Lehre.

So ist also nach dem bisherigen die Strauß'sche Beweisführung gegen eine absolute Persönlichkeit daran gescheitert, daß sie diejenigen Bestimmungen an der Persönlichkeit, die eben in ihr ihre ewige Einheit und ihre Widerspruchslosigkeit, ihre ewige Wahrheit finden sollten, einseitig festgehalten, und zu Instanzen gegen den Begriff gemacht hat, oder weil sie die Höhe des Begriffs, den sie auflösen wollte, nicht zu erreichen im Stande war.

Freilich könnte dieselbe nun noch repliquiren, nicht aus Bestimmungen, die dem Begriffe der Persönlichkeit fremd sind, wie solche, die von Naturindividualitäten ausgehen, habe sie argumentirt, sondern aus solchen, die demselben gleichkommen. Und da finden wir allerdings, daß bald Selbstbewußtseyn bald intelligente Selbstbestimmung, bald Subjectivität und Ichheit in der Erklärung über den Begriff der Persönlichkeit vorkommen,[1] und wir wollen auch gerne glauben, daß diese als Basis der angeführten Polemik vorgeschwebt haben; allein daß dennoch diese Begriffe, während der Operation, nicht in ihrem wahren Wesen festgehalten worden sind, und daß daher unter der Hand die einseitig auffassende Vorstellung von der äußerlichen Fixirung eines Merkmals wesentlich auf andere Bestimmungen abgesprungen sey, ist nach dem obigen erwiesen. Denn keiner dieser Ausdrücke ist ohne weiters den gegebenen Bestimmungen des Repellirens und Abstoßens u. s. w. gleich zu setzen, die, wie gezeigt wurde, ihre Stelle nur in der Sphäre der Naturindividualitäten haben. Ueberdieß muß der Umstand, daß die besagten Termini bald erklärend bald synonymisch dem Begriffe der Persönlichkeit beygeordnet und ihm gleichgesetzt werden, uns in dem oben ausgesprochenen Urtheile, daß die Strauß'sche Glaubenslehre dem Begriffe der Persönlichkeit nicht gleich gekommen sey, nur bestätigen. Denn daß jene Termini alle miteinander, und wie die übrigen sonst noch heißen mögen, nichts anders als eine und dieselbe Sache bezeichnen sollen, davon können

1) In der ersten Definition, die die Glaubenslehre von Gott gibt (S. 529) die mit den übrigen gleichgesetzt werden muß, kommt der Terminus der Persönlichkeit gar nicht vor.

wir uns nimmermehr überzeugen. Oder sollte wohl allein bei ihnen, trotz ihrer offenbaren Verschiedenheit, eine solche gegenseitige communicatio idiomatum statt finden, daß man jeden derselben immer und überall für jeden andern ganz mit demselben Erfolge setzen könnte? Wie die angegebenen Ausdrücke unter sich selbst in einem solchen einmüthigen Verhältnisse nicht stehen, und sie nicht wechselseitig nach dem Belieben des Sprachgebrauchs für einander gesetzt werden können, so unterscheidet sich schon die Persönlichkeit dadurch, daß für sie alle diese Ausdrücke gesetzt werden können, diese unter sich dagegen aus schließend gegen einander sich verhalten, ihrerseits von jedem einzelnen derselben. Hiernach wäre sie das Umfassende und Umschließende Aller. Daß nun aber in diesem Falle die Persönlichkeit das caput mortuum sey, in welches alle diese Bestandstücke ihre Idiomate rücksichtslos und in friedfertig verträglicher Ruhe ausgießen, also, daß man ihr als einem alten Gefässe entnehmen und beifügen könnte, was man immer will, davon wird wohl niemand sich bereden lassen, wenn man nur auch ungefähr daran denkt, daß unter diesen einzelnen Bestimmungen widersprechende seyen, die nur in dem umschließenden Begriff ihre Einheit finden können, und daß in diesem Falle überhaupt nichts in einen Begriff gesetzt zu werden vermöge, was nicht in seine Natur umgewandelt wird.

Freilich ist dieß eine Sache, in welcher die Glaubenslehre nur die allgemeine Schuld der Zeit trägt, denn schon früher sind diese Begriffe rücksichtslos und willkührlich durcheinander geworfen, und auch jetzt in der modernen Philosophie ist für die Scheidung und Trennung derselben nur wenig gethan worden. Dieß geht hervor aus der von Herr Dr. Strauß aus Fichte über unsern Begriff angeführten Stelle, in der folgende Definition gegeben wird: „Persönlichkeit ist sich zusammenfassende Selbstheit gegen anderes, welches sie damit von sich selbst abtrennt.“ [1] Auf eine ähnliche Weise verhält es sich auch mit der oben angeführten Definition von Jacobi. In gleicher Unkunde über das Wesentliche des in Frage stehenden Begriffes hält sich die in der Glaubenslehre hege-

1) Glaubenslehre S. 505. Wie ungenügend diese Definition sey, und wie wenig sie das Wesen des Begriffes treffe, geht aus dem oben bemerkten über das Repelliren u. s. w. hinreichend hervor.

brachte Definition von Rosenkranz. Dort heißt es: „doch die göttliche Subjectivität ist eben nicht wie die der Natur in ihren Individuen, auch nicht die des endlichen Geistes die spröde Punktualität des Selbstbewußtseyns, wo das eine Ich viele Ich neben sich hat. Vielmehr ist sie die absolute Subjectivität, weil sie der mit der absoluten Substanz identische Begriff ist.“ In neuester Zeit ist nun zwar die Nothwendigkeit, diese identisch gebrauchten Begriffe zu scheiden, erkannt worden. So sagt Frauenstädt: Wenn der Begriff als Subject über die Substanz hinaus ist und dieselbe als Moment aufgehoben in sich enthält, so ist dagegen die Person wiederum über das Subject hinaus und schließt dasselbe als Moment in sich. Die Subjectivität verhält sich zur Persönlichkeit selbst wieder nur, wie die Substanz zum Subject. Die Subjectivität ist nur die Grundlage, die Basis der Persönlichkeit, denn Vermittlung seiner durch Anderes mit sich, Beziehung seiner im Andern auf sich, Einzelnheit als im Besondern sich auf sich beziehende Allgemeinheit, oder wie man die Subjectivität auch bezeichnen möge, kommt schon dem Bewußtlosen, Unpersönlichen, dem nur Organischen und Lebendigen zu. Das Thier ist Subject, aber nicht Person. Erst das Wissen, das Selbstbewußtseyn ist es, wodurch das Subject zur Person erhoben wird.“ [1] Allein so sehr es auch anerkannt werden muß, daß Frauenstädt wenigstens das Bewußtseyn über die herrschende Verwirrung brachte und das Streben hat sie zu lösen, so wenig kann die Lösung als vollendet betrachtet werden, wenn nun selbstbewußte Beziehung seiner im andern auf sich und Ichheit als Grundbestimmungen der Persönlichkeit angesehen werden und dieser die Geistigkeit wieder gleichgesetzt ist; und noch weniger, wenn nun alle diese Ausdrücke wieder synonymisch für einander gebraucht werden sollen, wie dieß die Meinung Frauenstädts ist. [2] Denn es ist nicht schwer einzusehen, daß diese Ausdrücke nicht unmittelbar

1) Frauenstädt Freiheit des menschlichen Willens und Persönlichkeit Gottes. S. 89 f. Dieß jedoch ganz gegen den Sinn und Ausspruch des Hegel'schen Systems vgl. die zunächst angeführten Stellen der Religions- und Rechtsphilosophie.

2) Cfr. Frauenstädt a. a. O. „Man kann sich daher statt des Wortes Persönlichkeit der gleichbedeutenden Ichheit oder Geistigkeit, so wie statt des Wortes Person der gleichbedeutenden Ich oder Geist bedienen.“

für einander einstehen können. Einmal ist selbstbewußte Beziehung seiner im Andern auf sich und Ichheit so wenig identisch, daß die erstere sogar die Aufhebung der Ichheit ist, welche letztere ganz in sich aufgeht und nicht über sich hinauskommen kann; sodann ist es zwar richtig, daß geistige Wesen persönlich sind, aber diese Ausdrücke ganz identisch zu setzen, hindert schon das, daß persönliche Wesen nicht nur geistig, sondern auch seelisch und körperlich sind; es ist also die Persönlichkeit auf jeden Fall derjenige Begriff, in welchen nebst dem Begriff des Geistes noch andere aufgehoben werden.

So ist also die Frage über das Wesen und den Begriff der Persönlichkeit auch innerhalb der Hegel'schen Schule noch soweit entfernt, beantwortet und abgeschlossen zu seyn, daß sie vielmehr erst begonnen hat, überhaupt erhoben zu werden. Bei dem bei weitem größten Theile der Philosophen dieser Schule ruhen die um die Persönlichkeit sich schaarenden Begriffe in einer so harmlosen und sich selbst genügenden Ruhe, daß es Zeit kosten wird, bis überhaupt das Bewußtseyn sich nur unter ihnen orientirt, und es sich abgemerkt hat, was denn eigentlich werden wolle. Doch Hegel selbst, wird man fragen, hat denn er nichts über diesen Begriff gelehrt, hat er diesen Begriff allein, während doch sonst alles eingereiht ist, übersehen? Allerdings hat er ihn eingereiht und auf eine sehr bestimmte Weise: „der Geist", sagt er hierüber, „in der Unmittelbarkeit seiner für sich selbstseyenden Freiheit ist Einzelner, aber der „seine Einzelnheit als absoluten, freien Willen weiß; er ist Person, „das Sichwissen dieser Freiheit, welches als in sich abstract und „leer seine Besonderheit und Erfüllung nicht an ihm selbst, sondern „an einer äußerlichen Sache hat, diese ist gegen die Subjectivität „der Intelligenz und der Willkühr als ein Willenloses ohne Recht, „und wird von ihr zu ihrem Accidenz der äußerlichen Sphäre ihrer „Freiheit gemacht." [1] Sehen wir nun diese Definition an und bemerken wir, daß wir hier auf die erste Stufe des objectiven Geistes, auf welcher dieser noch als ein ganz abstractes und leeres Wissen seiner Freiheit erscheint hingewiesen sind, und bedenken ferner, daß er seine Erfüllung noch nicht in sich, sondern noch in einer Sache, und daß er daher durch die Bestimmungen des Vertrags, Recht gegen Unrecht erst zur Subjectivität sich hindurchzubilden hat, so möchte

1) Hegel Encyklop. §. 488. S. 501.

man fragen, wie ein rechtgläubiger Schüler des Systems überhaupt dazu kommen könne, das Absolute im Ernst in eine Beziehung zur Persönlichkeit zu bringen. Dieß wäre etwa dasselbe, wie wenn man fragen wollte: Ob Gott die Gewohnheit, das Eigenthum, das Recht gegen Unrecht, der Vorsatz u. s. f. sey? Hegel hat deßwegen auch nur indirecter Weise von einer Persönlichkeit Gottes oder des Absoluten gesprochen, und das eine Mal, wo er davon sprach, redete er davon nur, um diese Frage ein für alle mal abzuschneiden, und zwar da, wo er in der Religionsphilosophie durch die Lehre von der Dreieinigkeit von außen darauf geführt wurde. „In der göttlichen Einheit" sagt er in der oben schon angeführten Stelle „ist die Persönlichkeit als aufgelöst gesetzt, nur in der Erscheinung ist die Negativität der Persönlichkeit unterschieden von dem, wodurch sie aufgehoben wird. [1] Das in der Erscheinung aber bloß seyende ist „Irrthum, Trübheit, Meinung, Streben, Willkühr und Vergänglichkeit, die absolute Idee allein ist Seyn, unvergängliches Leben, sich wissende Wahrheit und ist alle Wahrheit." [2] Deßwegen redet Hegel nur von der Subjectivität und von dem Geistseyn Gottes, nicht aber von seiner Persönlichkeit. Wie ist es aber nun möglich, daß die Schüler des Systems von einer Allpersönlichkeit, von einem unendlichen Setzen oder einem in sich Setzen der Persönlichkeit in Beziehung auf das Absolute reden können? Ist indessen etwa der Begriff der Persönlichkeit in der Hegel'schen Schule anders bestimmt worden. Das ist schon deßwegen nicht so, weil man auch da, wo man Hegels System objectiv darstellen will, ihm den fatalen Begriff der Persönlichkeit unterschiebt, wobei natürlich Hegel entfernt nicht an dieselbe dachte, und deßwegen denselben theils gar nicht brauchte, theils aber ihn nur aus Accomodation annahm, ihn aber auch sogleich verließ. So sagt die Glaubenslehre von Hegel: „Er (Hegel) tadelt an ihm (Spinoza), daß in seiner Substanz das Selbstbewußtseyn nur untergegangen, nicht erhalten sey, daß ihr das Prinzip der Persönlichkeit fehle, daß in ihr Gott nicht als Geist bestimmt sey. Liest man nun aber die für diese Behauptung beigebrachte Stellen nach, [3] so ist hier überall nicht

1) Religionsphilosophie 1, 169 und 197.
2) Logik III. 371.
3) Die von Dr. Strauß angeführten Stellen sind Phänomol. S. 14. Gesch.

von der Persönlichkeit die Rede, und kann auch davon nicht die Rede seyn. Eben so läßt es befremdend, wenn Frauenstädt Weiße darüber zurecht weist, weil dieser behauptet, daß in Hegels eigenen Schriften nirgends von der Persönlichkeit Gottes die Rede sey, sondern von Gott allenthalben auf eine Weise gesprochen werde, in welcher sämmtliche Nichtanhänger des Systems eine Verläugnung dieses Begriffs erkennen wollen, und nun gar ernstlich annehmen will, daß der Ausdruck absoluter Geist gleichbedeutend sey mit dem Satze, daß Gott absolute Person ist; während doch das System selbst eine solche Gleichsetzung aufs strengste verbietet. [1]

So muß also Hegel noch seinen Schülern mit derselben Unkunde über seinen eigenen Begriff von Persönlichkeit gesprochen haben; wobei sich aber nur zeigt, daß die Schüler des Systems ohne es zu wissen, ihrem Meister selbst untreu der Betrachtungsweise einen andern Begriff unterschoben haben, statt dessen, den ihnen ihr System an die Hand gab.

Und werfen wir nun die Frage auf: woher ihnen dieser Begriff gekommen sey, so kann natürlich nicht gesagt werden aus ihrem eigenen Systeme, denn da ist er nirgends so, sondern in einer ganz andern Weise vorhanden. Er ist ihnen also aus einer andern Sphäre, die nicht die ihre ist, aus der Sphäre ihrer Gegner oder des unmittelbaren Wissens überhaupt zugekommen. Aber was mochte sie denn bewegen, denselben anzunehmen, oder, da sie es unwissend thaten, warum mußten sie denselben annehmen? Die Antwort darauf kann nicht schwer seyn. In der Art und der Natur des Begriffes selbst muß es liegen, daß er sich auch so kritischen Geistern noch aufdringen konnte. Denn daß der Begriff,

der Philos. III. 378 Logik 1, 2. S. 194. Die Stelle in der Logik II. S. 194 lautet: „Theils fehlt dadurch der Substanz das Prinzip der Persönlichkeit, ein Mangel, welcher vornemlich gegen das Spinozistische System entfremdet hat" u. s. f. Allein es leuchtet ein, daß die Wahl dieser Terminus überhaupt aus Accomodation gegen die Zeitansicht, die im Prädicativsatze aufgenommen wurde, hervorgieng. Deßwegen heißt es auch bloß das Prinzip der Persönlichkeit, Vgl. oben S. 23 die Anmerkung 2.

1) A. a. O. S. 91. Auch Gabler in dem Frauenstädts Buche vorgedruckten Briefe spricht auf gleiche Weise von Gott als dem absoluten Geist und der absoluten Person

wenn er in ſich nach ſeinem gewöhnlichen Sinne Widerſprechendes enthielte und nicht vielmehr Realität in ſich ſchlöße, dann unbemerkt und ohne in ſeinen Widerſprüchen aufgezeigt zu werden, hingenommen worden wäre, iſt gewiß nicht glaublich. Ebenſo iſt es ferner nicht glaublich, daß die Hegel'ſche Definition, wenn ſie auch nur einigermaſſen dem Begriffe gleichkäme, verlaſſen worden, und einflußlos bei Seite geblieben wäre. Es iſt ſomit die Realität des Begriffes ſelbſt, welcher mehr iſt und ſeyn will, als das, wozu ihn Hegel machte, die ihn aus den ſeiner unwürdigen und ihm zu ſchwachen Banden, mit denen die Hegel'ſche Philoſophie ihn zuſammen halten wollte, wieder erhub, ſie iſt es, die nun als unwiderſtehliche Gewalt die Anhänger des Syſtems ergreift, und in ihr eigenes Gebiet als leitende Macht eindringt, ohne daß ſie ſelbſt wiſſen, wie ihnen geſchieht. Die Realität des Begriffs iſt es, die jene Beſtimmung, die ihm Hegel gab, als eine unwirkſame in Vergeſſenheit gerathen ließ, und nun ſo auf dieſe Weiſe, die Wiſſenſchaft, die einſeitig ſchon glaubte, ſich gleichgekommen zu ſeyn, und das abſolute Entſcheidungs-Recht errungen zu haben, auf's neue in einen unüberſehbaren Kampf zurückwarf, in welchem ſelbſt die Grenzen wieder überſchritten ſind, und fremde unbekannte Gewalten in das ſo feſt geglaubte Gebiet ſich herein ergießen. Und freilich wie hätten jene Definitionen des in Frage ſtehenden Begriffes auch nur auf kurze Zeit ſich halten ſollen? Die Perſönlichkeit ſollte das Sich-Wiſſen der abſoluten Freiheit ſeyn, welches in ſich abſtract und leer ſeine Beſonderheit und Erfüllung nicht an ihm ſelbſt hat; während doch dieſe abſtracte und leere Freiheit der Wahrheit nach umſchlägt in die gemeinſte und drückendſte Nothwendigkeit, eine Gebundenheit, die als ſolche geeignet wäre, auch die Perſon ſelbſt wieder ſo viel als möglich unperſönlich zu machen; die Freiheit ſoll eine abſtracte und leere ſeyn, die als ſolche in der That nicht mehr frei iſt. Die Perſönlichkeit ſoll ferner ſich aufheben in der Subjectivität, während dieſe doch ſchon vor ihr vorhanden iſt, und gerade in ihr aufgehoben wird. Die Perſönlichkeit ſoll endlich als einzelne, unwahre und einſeitige Stufe des Geiſtes als ſolche verſchwinden, während doch in der That und Wahrheit, — wie auch das Bewußtſeyn ſagt — ſie es iſt, in die alle ſonſtigen Stufen des Geiſtes, des Seyns überhaupt, ja in welche der Geiſt

endlich selbst sich aufhebt, oder in deren Gestalt er gesetzt erscheint? Darum sagen wir, der Mensch hat einen Geist, nicht er ist Geist, da er notorisch auch nicht Geist, Körper und Seele ist; aber wir sagen nicht, der Mensch hat Person, sondern er ist Person, weil wir wissen, daß hierinnen alle Bestimmungen seines Wesens aufgehen, und ihre ewige Darstellung finden; ja wir sagen darum nicht: Gott ist Geist, sondern er ist ein Geist; wohl aber sagen wir: Gott ist Person, weil wir wohl wissen, daß in diesem Begriffe alle Bestimmungen seines unendlichen und absoluten Wesens aufgehen und ihre ewige Darstellung finden.

So sehen wir also, weil der Begriff der Persönlichkeit im Hegel'schen System sich noch nicht erreicht hat, darum springen seine Anhänger von ihm ab, und lassen sich nun von dem Begriff selbst fortreißen; und es fragt sich nun nur, welche Beschaffenheit jetzt der Begriff, dem sie sich anvertrauten, für sie habe. Da er von außen ihnen zugekommen, und nicht aus ihrer eigenen Anschauung erwachsen ist, so muß er für sie natürlich den Character des unmittelbaren Wissens und Erkennens haben. Es ist ein Aggregat von verschiedenen aber unvereinten Merkmalen, die nur durch die äußerliche und vorstellungsmäßige Anschauung, die selbst auf der Einbildung und Erinnerung beruht, zusammengehalten wird. Daher wird nun auch in der Discussion, wie man es gerade braucht, und wie es die jeweilige Veranlassung mit sich bringt, bald diese bald jene Seite des Begriffs, wie er sich unmittelbar ergeben hat, in den Vordergrund gestellt, einstweilen aber das Ganze der Vorstellung, deren Character es ist, sich zu verändern, überlassen. Dabei wird dann aber stets in dem Verlauf der Entwicklung die Methode der Hegel'schen Anschauung angewendet, und die Methode, der auf allen ihren Gängen unser Begriff wieder entschlüpft ist, die nirgends vermochte ihn zu halten, soll auch jetzt noch, nachdem sie sich als unfähig an ihm erwiesen hat, in Verbindung mit ihm ein festes, sicheres und in sich klares Resultat zu Tage fördern. So ist nun auch der Verlauf des Begriffs in der Strauß'schen Glaubenslehre. Zuerst wird einseitig das Moment der Unterscheidung aus der unmittelbaren Anschauung festgehalten, und mit Uebersehung alles Uebrigen daraus argumentirt. Vielleicht, daß auch eine Reminiscenz an das Starre, Spröde, Selbstständige,

Fürsichseyn, als welches Hegel die Person anschaute,[1] obwalten mochte, jedenfalls unvollständig. Sodann aber wird wiederum die Total-Anschauung der Persönlichkeit concipirt, diese mit dem Gegenstande des Paragraphen in Verbindung gesetzt, und mit Hintansetzung des Repellirens, des Undurchdringlichseyns u. s. w. von einer ewigen, von einer All-Persönlichkeit, von einem unendlichen Setzen der Persönlichkeit u. s. w. geredet. Und bei dem allem wird der Begriff nie in sich untersucht, sondern nur die Prozeßform der modernen Philosophie tritt auf, und faßt ihn, wo irgend ein Berührungspunkt ist, für zeitliche Dauer auf. Kein Wunder, daß sowohl hier als in dem ganzen System der modernen Philosophie, dieser Begriff, der ihm nicht angehört, sondern nur äußerlich einverleibt ist, der Betrachtung sich stets proteusartig verwandelt, bald dieses bald jenes, bald Subjectivität, bald Ichheit, bald Selbstbewußtseyn, bald Geist, nur das nicht, was er selbst seyn will, ist.

Verhält es sich nun aber so, so muß die Ueberzeugung gegründet erscheinen, daß so lange der Begriff auf diese Weise in den Händen der modernen Philosophie sich befindet, er auch nicht fähig ist, in eine tiefere und gründlichere Rechenschaft über sein Wesen einzugehen, daß wenn es einmal hiezu kommen würde, dieß eine Sichtung und eine freie Kritik des Systems selbst zur Folge haben oder ihm gleichzeitig bringen müßte; wobei das, was zur Zeit als unaufgelöst und unerledigt in ihm geglaubt und bloß angenommen wird, als noch nicht in der Wahrheit aufgelöst und erledigt erscheinen, und daher in eine neue Entwicklung hinein gesetzt werden müßte, die erst in der Erfassung der Begriffe, die dermalen unerkannt bei Seite liegen, oder ungebührlich auseinander geworfen sind, ihre wahrhafte Erledigung und ihr Ziel finden könnte. Bis dahin aber muß es ebenfalls als billig anerkannt werden, wenn auch dieser Begriff, wie die übrigen, alle Angriffe und alle Discussionen, die ihn treffen, als ihm nicht ebenbürtig von der Hand weist. Für die Gegenwart ist er wie die übrigen Begriffe, als ein todtes und unerkanntes Kapital in der Vorrathskammer der modernen Philosophie, das nur anzeigt, daß der Stand des Besitzes noch ein unerforschter und unsicherer überhaupt ist. Die Rechnung, die dieselbe umfaßt, ist falsch. Es ist

1) Vgl. Hegel, Religionsphilosophie II. S. 196.

mehr und weniger da, als das Facit gibt. Jenes ist das, was sie hat, obgleich sie es nicht hat; dieses, was sie nicht hat, obgleich sie es hat. Jenes zwingt sie zu mehr als sie will. Dieses läßt ihr auch das nicht zu, was sie will. Davon liefert auch die Polemik der Strauß'schen Glaubenslehre gegen die Persönlichkeit Gottes einen Beweis. Er will beweisen, daß Gott keine Person sey, in der That beweist er, daß er kein ausschließendes, undurchdringliches, repellirendes Wesen ist. Aber wer hat das geläugnet. Wir meinen, daß er eine Person sey. Hier hat er das Mehr und das Weniger. Die Person ist das Mehr, das er nicht will und doch hat, die repellirende u. s. w. Wesen sind das Weniger, das er statt ihr will und doch nicht hat. Es ist also die Persönlichkeit als Form des Absoluten unversehrt aus der Strauß'schen Glaubenslehre hervorgegangen. Ob auch das System der Glaubenslehre durch das Verweilen des Begriffs in ihr unversehrt geblieben? Nur in dem Falle, wenn man das Offenbarwerden der eigenen Schwäche an dem Stärkern für ein unversehrtes Entkommen halten kann.

Zweites Kapitel.

Der Begriff „Gott" im System der modernen Philosophie.

Ein ähnliches Schicksal, wie der so eben erörterte Begriff, erleidet auch der Begriff Gottes in der Strauß'schen Glaubenslehre, und in dem Systeme der modernen Philosophie überhaupt. Es verhält sich nemlich mit diesem Begriffe ähnlich, wie mit dem der Persönlichkeit, daß er schon von selbst, ehe noch die Reflexion oder gar die Speculation sich seiner bemächtigt, eine ganz bestimmte Bedeutung hat, die das leitende Prinzip für eine weitere Explication, die er erfährt, bildet, und auch so ziemlich wieder den Maßstab für die Beurtheilung dieser Explication abgibt. Hienach findet sich Gott als dasjenige Wesen an, in welchem alle endliche Bestimmungen und Beschränkungen, alle Gebundenheit und Ohnmacht und alle daraus entspringende Widersprüche, Gegensätze, alle Qual und aller Schmerz des umsonst ringenden, sich anstrengenden und abmühenden Lebens aufgehoben und zu einem großartigen Schweigen

gebracht sind, ein Schweigen und eine Stille, die aber nicht über einer unendlichen Leere sich ausbreitet, sondern die Quellen alles Lebens, eine unergründliche Fülle, einen unerschöpflichen Reichthum in seinem Schooße trägt, in ewiger Genügsamkeit und in durchsichtiger Klarheit umfaßt, und in unendlicher Seligkeit genießt, in einer Seligkeit, die nicht in träger Ruhe sich verliert, sondern die unendliche Energie der Bewegung und Thätigkeit in ewiger ungetrübter Freiheit in sich vereinigt und umfaßt. In der Totalität aller dieser Bestimmungen wird Gott schlechtweg das „Absolute" genannt. Nun muß zwar anerkannt werden, diese Bezeichnung des Absoluten ist zunächst nur eine unmittelbare Zusammenfassung jener von Natur in den Begriff Gottes gelegten Bedeutung: dieselbe wird nun der Erkenntniß unterworfen, d. h. es sollen alle jene unmittelbar in den Begriff gesetzten Bestimmungen für das Bewußtseyn werden, und der Begriff nach seinem in sich seyenden Wesen seine ihn selbst in seiner ewigen Freiheit erfassende Darstellung erhalten, wornach er in seinen Bestimmungen in der ewigen Gleichheit mit sich selbst erscheint. Es mag nun allerdings die Nothwendigkeit eines dialectischen Eingehens in die Sphäre des Begriffs zugegeben werden, wornach jene Bestimmungen in ihrem sich selbst identischen Wesen sich offenbaren; es mögen alle die Vorstellungen, die sich unhaltbar und trübend in demselben zeigen, ausgeschieden, und das Unmittelbare auf seinen reinen Ausdruck zurückgeführt werden. Aber nur muß dann die so erarbeitete Gedankenbestimmung nicht nur in sich selbst rein erscheinen, sondern es ist nothwendig, daß sie dasjenige, was der Begriff an sich will, oder was sein Wesen ist, wirklich auch in sich errungen habe. Dieß offenbaret sich theils darin, daß der Begriff nach dieser Gedankenbestimmung in einer bestimmten sich selbst gleichbleibenden Fassung auftritt, theils darin, daß keine Einwirkung von der natürlichen Seite des Begriffes, in so weit sie nemlich nicht in die Gedankenbestimmung aufgenommen wurde, in dieser letzteren sichtlich sey. Denn dieß ist es, was ihn auch nach seiner Auffassung und Einreihung in das Ganze der Gedankenbestimmungen dennoch immer wieder als einen fremden erscheinen, und überall in dunkler, unverstandener Ahnung als einen jenseitigen erwarten läßt. So erhebt sich also die Frage von hieraus: Ist das Wesen Gottes ganz in das System aufgenommen,

und hat er eine solche Stellung erhalten, die ihn als einen bekannten, durchschauten, einheimischen, und nicht als einen fremden, in eine dunkle Ahnung sich zurückziehenden jenseitigen erscheinen läßt. Diese Frage hängt natürlich mit der andern zusammen oder sie ist die andre Seite davon: ob die hier gegebene Explication die Höhe des Begriffs erreicht habe, ihm gleich und für ihn durchsichtig geworden sey, mit Ausschluß jedes Widerspruches. Zunächst aber fassen wir die erste Frage ins Auge, da sie uns vorderhand ein übersichtlicheres Resultat gewähren kann.

Beziehen wir nun die aufgeworfene Frage zunächst auf die Strauß'sche Glaubenslehre, so können wir nicht umhin, einen Wechsel in der Stellung des in Frage stehenden Ausdrucks zu erkennen. Denn offenbar ist die Stellung verwechselt oder wenigstens verschoben, wenn das einmal Gott genannt wird: „die ewige Bewegung des Allgemeinen, das sich zum Subjecte macht" u. s. w. oder die ewige Persönlichkeit, die" u. s. w., das andremal: „das im Spiegel aller entstehenden und wieder vergehenden endlichen Geistern sich selbst anschauende Absolute." Allein diese Erklärungen sind, theils weil sie von verschiedenen Verfassern sind, zu individuell gefärbt, theils aber auch zu abgerissen, als daß wir durch sie eine bestimmte Anschauung von der Stellung, die der Begriff im Systeme der Glaubenslehre erhalten hat, uns machen könnten. Wir müssen uns daher an das entwickelte philosophische System selbst, aus dem jene Erklärungen geflossen sind, halten, um hierüber Aufschluß zu bekommen.

Was nun Hegeln selbst betrifft, so machte er einen gewissen Unterschied zwischen dem Ausdrucke Gott und dem Absoluten, wie dieß namentlich in der Einleitung zu seiner Religionsphilosophie sich zeigt. Hier sagt er nemlich: „Wenn auch die Religionsphilo„sophie und die Philosophie im Allgemeinen denselben Gegenstand „haben, so finde dennoch ein Unterschied zwischen beiden statt. In „der Philosophie werde das Höchste, das Absolute, die Idee ge„nannt, und dieß Absolute, die Idee, sey nicht gleichbedeutend mit „dem, was wir Gott nennen. Es komme hier nemlich auf die Be„deutung des Begriffs Bedeuten an. Bedeute das Wort: Sinn, „Zweck, allgemeiner Gedanke eines Gegenstandes, so solle uns der „Gedanke von Gott gegeben werden, die Vorstellung haben wir

„wohl. Solle aber so der Begriff des Absoluten angegeben werden, „so ist es, nach Hegel, die in Gedanken gefaßte Natur Gottes. „Das Wort „Bedeuten" habe aber auch noch eine andere Bedeu„tung, nemlich es werde in demselben eine Vorstellung der Ge„dankenbestimmung, ein Beispiel des Inhalts, der vorher nur in „Gedanken gegeben wurde, verlangt. So in der Religionsphilosophie „die Idee Gottes betrachtend, fährt er fort, haben wir zugleich „auch die Weise seiner Vorstellung vor uns, er stellt sich selbst vor. „Dieß ist die Seite des Daseyns des Absoluten. In der Reli„gionsphilosophie haben wir so das Absolute zum Gegenstand, aber „nicht bloß in der Form des Gedankens, sondern auch in der Form „seiner Manifestation." [1]

In dieser Stelle scheint zunächst der Unterschied zwischen Gott und dem Absoluten, der Idee, nur auf einer verschiedenen Betrachtungsweise zu liegen, ob nemlich das Höchste (als gemeinsamer Terminus für beide) nur in der Bestimmung des eigenen Gedankens, oder auch in der des Vorstellens, d. h. des Daseyns der Erscheinung (im Bewußtseyn) betrachtet werden soll; wie denn auch deßwegen von Hegel selbst gesagt wird, daß wenn das erste von diesen beiden stattfinde, d. h. wenn der allgemeine Gedanke, der Begriff von Gott angegeben werden solle, das, was wir das Absolute nennen, gleichbedeutend sey mit dem Ausdrucke: „Gott." Allein erinnern wir uns, daß sowohl das sich Halten in dem abstracten Elemente des Gedankens als auch die Fassung in die Vorstellung nicht ein subjectives Thun des endlichen Bewußtseyns ist, sondern Bestimmung der Idee, so verändert sich die Sache. Es ist jenes in dem Elemente des Gedankens sich haltende wirklich ein anderes, als das Letzte. Denn dieses ist das sich selbst vorstellende oder in der Vorstellung des endlichen Bewußtseyns sich manifestirende, während jenes mit der Vorstellung zunächst gar nichts zu schaffen hat. Wenn daher so diese Vorstellung seiner selbst die Manifestation des Absoluten genannt wird, so fällt dann die Idee, nach dieser Kategorie betrachtet, aus der Sphäre des Begriffes Gott hinaus. Denn auch die Idee hat ihre Manifestation, allein der Proceß, zu welchem sich die Idee weiterhin bestimmt, ist ein ganz anderer, als der, dem das Absolute, wie es in der Religions-

1) Hegel, Religionsphilosophie. I. S. 16.

Philoſophie betrachtet wird, unterliegt. Denn die Idee in ihrem Proceſſe zeigt bloß das „Abſolute in ſeiner Thätigkeit, in ſeinen Hervorbringungen.“ [1] „Das Abſolute aber in der Religionsphiloſophie betrachtet die Idee wie ſie erſcheint, manifeſtirt,“ d. h. deutlicher, wie ſie ſich erſcheint, ſich manifeſtirt in der Sphäre des endlichen Bewußtſeyns. Die Manifeſtationen des Abſoluten in der Religionsphiloſophie gehen alſo von etwas ganz anderem aus als die „Hervorbringungen des Abſoluten“ in der Philoſophie, dieſe nemlich gehen aus von der logiſchen Idee, jene von dem Geiſte, und zwar von dem abſoluten, der als das Reſultat der logiſchen Idee ſelbſt bezeichnet wird. Nach dieſem leuchtet es ein, daß die oben angeführte Behauptung Hegel's, es ſey nach der zuerſt angeführten Bedeutung der Bedeutung das Abſolute als Gegenſtand der Philoſophie gleichbedeutend mit dem Ausdruck Gott zu berichtigen ſey. Denn wenn ich auch frage, was Gott dem Gedanken nach bedeute, ſo bekomme ich doch nicht die Antwort: er iſt die logiſche Idee, ſondern er iſt der abſolute Geiſt. Dieſe Unklarheit der Hegel'ſchen Anſchauung zeigt ſich nun auch in der Ausführung der Religionsphiloſophie darin, daß auch in dieſer, obſchon eigentlich nach der Vorſtellung von Gott gefragt werden ſollte, zuerſt und zwar in der Religion an ſich Gott oder das Abſolute in dem reinen Elemente des Gedankens vorkommt, ſo wie auch ferner darin, daß Hegel bei dem wirklichen Uebergange aus der erſten Beſtimmung der Bedeutung in die zweite, und dem Anwenden derſelben auf das Abſolute in der Religionsphiloſophie in ſeinem Gedankengange weſentlich paraliſirt erſcheint. Denn nachdem die zweite Bedeutung der Bedeutung dahin beſtimmt iſt, es werde in derſelben eine Vorſtellung der Gedankenbeſtimmung, ein Beiſpiel des Inhalts, der vorher nur in Gedanken gegeben wurde, gefordert, ſo erwartet man natürlich, daß nun in der Anwendung dieſer Bedeutung das Abſolute in der Religionsphiloſophie nur in dem Elemente der Vorſtellung erſcheinen ſolle; anſtatt deſſen folgt aber nun unmittelbar darauf: „Daß man auch in der Religionsphiloſophie immerhin gleichfalls das Abſolute in der bloßen Form des Gedankens habe, aber dazu komme noch das Abſolute in der Form ſeiner Manifeſtation,“ d. h. Philoſophie und Religionsphiloſophie haben

1) Hegel a. a. O. S. 18.

entweder ganz denſelben, oder einen ganz verſchiedenen Inhalt. Alſo iſt hier kein phänomenologiſcher Unterſchied: dort iſt von der logiſchen Idee, hier vom abſoluten Geiſt die Rede, von welchen die erſte aber eben ſo ſehr das erſcheinende, ja ſich aus ſich entlaſſende iſt, als der letztere ebenfalls auch ſich in dem reinen Elemente des Gedankens hat. Sonſt wäre er ja nicht einmal Geiſt, geſchweige denn abſoluter.

Wollte man nun auch, um dennoch eine Einheit der beiden beanſtandeten Termini neben ihrer Verſchiedenheit herauszubringen, mit Hegel ſagen: Dem „Geiſt iſt es weſentlich, ſich zu offenbaren, für den Geiſt zu ſeyn,“ [1] es kann daher der abſolute Geiſt nicht als das im Gedanken ſich haltende Weſen bezeichnet werden, eben daher muß man auf die logiſche Idee als die rein in Gedanken gefaßte Natur Gottes zurückgehen und in ihr hat man dann erſt den reinen Gedanken von dem ſich vorſtellenden Abſoluten: ſo ſind wir nach dem Vorhergehenden genöthigt, darauf zu antworten: erſtens iſt, wie ſchon gezeigt wurde, es auch der Idee weſentlich und hoffentlich eben ſo weſentlich nicht allein in dem Elemente des Gedankens ſich haltendes Weſen zu ſeyn, [2] da ſie ſich ja als Natur und endlicher Geiſt aus ſich entläßt, und auf dieſe Weiſe nicht κατ' ἐξοχήν als das im Gedanken ſich haltende Weſen erſcheint; — zweitens aber muß doch auch der abſolute Geiſt in der Beſtimmtheit der Allgemeinheit, wie dieſelbe trotz aller möglichen concreten Erfüllung dennoch nur in dem Elemente des Gedankens [3] ſich vorfindet, auftreten, indem ſie ſonſt gar nicht für ſich werden, gar nicht ſich erſcheinen und ſich offenbaren könnte. Denn, daß man den abſoluten Geiſt an ſich zunächſt bloß als die Sammlung oder die ſtoffartige Vereinigung und Concentration des unendlichen, in der Vereinzelung aus ihr hervorgehenden Stoffes faſſen könnte, dazu fehlt viel. Nicht nur iſt eine ſolche Allgemeinheit, bloß ſtoffartig aufgefaßt, in ſich ein Widerſpruch, da der Stoff, als der unfreie, nicht ſich in ſich zu halten vermag, ſondern auch eine ſolche Offenbarung

1) Vgl. Hegel Religionsphiloſophie I. S. 29.

2) Auf dieſen noch tiefer in das Hegel'ſche Syſtem eingreifenden Punkt werden wir ſpäter Kap. 4 wieder zurückkommen.

3) Hegel, Religionsphiloſ. I. S. 53. „Es iſt aber auch nicht ein träges abſtract Allgemeines, ſondern der abſolute Schooß, aus dem Alles hervor und Alles zurückgeht, und ewig darin behalten iſt.“ Dieß kommt freilich mehr der logiſchen Idee zu.

wäre keine Offenbarung seiner selbst, da das Subject dieser Allgemeinheit dieselbe nicht mit Freiheit wäre, sondern sich in und an seinen Inhalt verlöre. Es muß also auch das Allgemeine des absoluten Geistes, als welches auch er auftritt, seinen Inhalt in der idealen Form des Gedankens haben, und also in der Bestimmung des reinen Gedankens erscheinen, denn nur ein Solches, das die Bestimmung der Natürlichkeit, aus der es herkommt, überwunden hat, vermag sich zu urtheilen, die Formen seiner Bestimmtheit mit sich zusammenzuschließen, und darin die Negation aller endlichen Formen die absolute Indentität, das An- und Fürsichseyn des wissenden Geistes zu seyn. Ist nun aber der absolute Geist als Resultat der von der logischen Idee ausgegangenen Processes aufzufassen, so muß er wirklich sich als dieses Resultat, d. h. als die Einheit der Idee, der Natur und des endlichen Geistes setzen, und darf keineswegs, auch im Elemente des Gedankens gefaßt, wie auch allerdings er zunächst auftreten muß, wiederum mit seinem Ausgangspunkte der logischen Idee zusammenfallen. Denn dieses hieße gewiß ein Zurücksinken des Processes in das Moment, von dem er ausgegangen ist, und ganz umsonst wäre es gewesen, daß die Idee in ihrem Andersseyn durch so weite und mannigfaltige Entwicklungen und Vermittlungen bis zum Geist sich entwickelt hätte, wenn nun, um von hier aus wieder weiter zu gehen, d. h. für seine eigenen Manifestationen es des Zurückgehens auf die schon weit im Rücken gelassene logische Idee wieder bedürfte. Könnte aber der absolute Geist durchaus nicht, wie es verlangt wird, in dem Elemente des Gedankens gefaßt werden, und müßte man allerdings zu einem solchen Rückschritte sich bequemen, so ist nur nicht abzusehen, wie man von der hier wieder eintretenden Idee zu andern Entwicklungen gelangen sollte, als zu denjenigen, zu denen die logische Idee an sich schon sich bestimmt hat und bestimmen mußte; so daß von hier aus nicht an ein weiter Bestimmen und eine dadurch bedingte Aufhebung der Einseitigkeit des Resultats [1] gedacht werden könnte; sondern es müßte dasselbe immer wieder in das einlenken, aus dem es gekommen ist. So entstünde nun eine Kreisbewegung, die, unfähig, über sich selbst hinaus sich zu erheben, nothwendig in sich selbst verzehrt werden müßte. Es muß also ein für allemal für die Ma-

1) A. a. O. S. 17.

nifestationen des absoluten Geistes wiederum ein rein sich in Gedanken haltendes Allgemeines gesetzt werden, das nicht die Idee ist, sondern von der Idee erst herkommt. Dieß hat nun auch Hegel sehr wohl gefühlt, denn da, wo er dieß allgemeine, späterhin sich vorstellende setzt, nennt er es nicht die logische Idee, sondern den allgemeinen Geist.[1] Wenn man nun auch hiebei sagen wollte, es sey ein Widerspruch, den Geist als solchen neben der Idee rein in dem Elemente des Gedankens zu halten und zu fassen, so mag das immerhin seyn und kann füglich hier zunächst unentschieden bleiben. Genug, wenn man nicht auf Absurda hinauskommen will, so muß auch der Geist auf solche Weise gefaßt werden können. Zudem, was ist es anders, wenn Hegel selbst nach der eben angeführten Stelle von dem Geiste als Begriff[2] redet und diesen dem allgemeinen Geist gleich setzt und synonimisirt? Dabei hat man überdieß nicht zu vergessen, daß der Ausdruck: „sich in dem Elemente

1) Vgl. ibid. S. 36. „Der Geist, als Begriff der allgemeine Geist, realisirt sich im Bewußtseyn, das selbst geistig ist, in einem solchen, für welches nur der Geist seyn kann.

2) Vgl. auch Religionsphilos. I, 38., wo die Religion oder das Absolute in seinem Ansichseyn Idee genannt wird, wenn es heißt: „Diese drei Momente (das Substantielle der Standpunkt des Bewußtseyns, und die Aufhebung des endlichen Bewußtseyns, die Vereinigung beider Seiten der Cultus) gehören zur Religion, insofern sie Idee ist.“ Daß aber Hegel in der ersten Stelle (S. 16) an die logische Idee dachte, zeigt ausdrücklich an, wenn er sagt (S. 18): „Die Philosophie also ist erstlich die logische Idee, Idee, wie sie im Gedanken ist.“ Wenn es aber dann später heißt: „In der Religionsphilosophie betrachten wir die an sich seyende nicht bloß wie sie als Idee des reinen Gedankens bestimmt ist, auch nicht in den endlichen Bestimmungen, sondern wie sie erscheint, sich manifestirt, aber in der unendlichen Erscheinung als Geist“ — so ist leicht zu errathen, daß hier unmöglich mehr die logische Idee gemeint seyn kann, da sie ja schon Geist ist und auch als Geist sich erscheint. Man sieht hier wohl: Hegel hatte das Schema, die Idee erscheint 1) in der Natur und 2) als Geist, aber dieß ist ein abstractes Schema, in dem nicht daran gedacht ist, daß die Idee, wenn sie erscheint, d. h. hier in das endliche Bewußtseyn übergeht, wesentlich sich ungleich wird und nicht mehr Idee ist: denn wäre sie auch jetzt noch Idee, nemlich logische, so würde sie ja nicht erscheinen für das endliche Bewußtseyn, sondern in den endlichen Bestimmungen. Nicht die Idee = Natur und Geist, sondern Idee + Natur = Geist, und dieser stellt sich vor.

des reinen Gedankens halten," nicht subjective Thätigkeit des auffassenden Bewußtseyns, sondern eine Bestimmung ist, die sich das Wesen, von dem es ausgesagt ist, selbst giebt. Und daß in dieser Bestimmung auch der absolute Geist, mag er nun durch die Natur und den endlichen Geist zur Wirklichkeit gekommen seyn, und dadurch von der logischen Idee sich unterscheiden, bei Vermeidung der Einseitigkeit und dem Charakter der Natürlichkeit, sich halten müsse, ist an sich klar, wie oben bereits nachgewiesen. Wie nun freilich dieß möglich sey, ist ein Problem, das wir zunächst den Anhängern der modernen Philosophie überlassen, uns geht aus dem bisherigen nur das hervor: daß die Idee der Philosophie, die Hegel am Ende seiner Encyklopädie den 3ten Schluß der Wissenschaft beginnen läßt, eine andere Idee seyn muß, als das, was im zweiten Schlusse die Natur voraussetzt und sie mit dem logischen zusammenschließt, und daß es nicht unklar, sondern widersprechend ist, wenn Hegel nach den oben angeführten Stellen von Gott und der Idee in ihrem Verhältnisse aussagt: „Wenn wir von der Vorstellung Gottes anfangen, und nach der Bedeutung fragen, so ist dieserseits die Idee verlangt, dieß im Begriff gefaßte Leben und der Begriff ist so gemeinsam mit der logischen Idee; aber Gott ist dieß, er ist eben so wesentlich für sich der Absolute, der nicht nur das in Gedanken sich haltende Wesen ist, sondern auch das erscheinende, sich Gegenständlichkeit gebende. Bildet hier der Terminus „das im Gedanken sich haltende Wesen" die Einheit Gottes und der Idee, und muß es also auf die logische bezogen werden, so ist der absolute Geist nicht mehr Geist, sondern bloß das erscheinende und sich Gegenständlichkeit gebende, wie dieß bei den Hervorbringungen der Natur stattfindet; ist er aber nicht eins mit der logischen Idee, so ist dann der Begriff Gottes nicht identisch mit dem der logischen Idee, sondern sie fallen weit auseinander. Und wenn dann wieder Hegel sagt: „So in der Religionsphilosophie die Idee Gottes betrachtet, haben wir zugleich die Weise seiner Vorstellung vor uns, er stellt sich uns selbst vor, [1] so ist dieß entweder wieder ein Widerspruch, oder es darf auch dieß nicht von der logischen Idee verstanden werden, sondern von der concreten Idee mit ihrer unendlichen Erscheinung, von der etwas später die Rede ist, [2] die uns nothwendig mit dem

1) A. a. O. S. 17. 2) Ibid. S. 18.

absoluten Geiste zusammenfällt, die Unklarheit und widersprechende Anschauungsweise Hegels aber in ihrer Blüthe zusammenfaßt und offenbart.

Somit ist nun Gott nach dieser Untersuchung der absolute Geist [1] und als solcher verschieden von der logischen Idee. Aber auch der absolute Geist ist wieder mancherlei: nemlich zuerst Kunst, dann Religion, und zwar hier Begriff der Religion, bestimmte und geoffenbarte Religion, sodann zuletzt Philosophie. Und was hievon ist nun Gott? Ist er das letzte, so ist er nicht das wahrhaft Absolute. Denn das Resultat ist als dieses einseitig, und nur insofern es sich zum Vorhergehenden bestimmt oder das Resultat sich wieder als Anfang herstellt, ist es das Absolute. Denn es ist dem Geiste wesentlich, sich von sich zu unterscheiden und in seinem Unterschiede sich wieder zusammenzufassen, dieses Zusammenfassen oder das absolute Wissen ist aber eben, indem es sich unterscheidet und ohne dieß verliert es sich in seiner Einseitigkeit. Doch kommt ja in der Religionsphilosophie im Begriff der Religion und zwar als das erste Moment derselben Gott selbst, und zwar als die absolute Substanz vor. Bleiben wir aber hiebei stehen, so ist dann Gott nicht als Geist bestimmt. Hierzu gehört nothwendig, daß Gott zur Religion, d. h. zum Auseinandertreten der Einheit und zum Cultus sich bestimme. Nun aber ist Religion das Selbstbewußtseyn Gottes: dieses aber hat das Bewußtseyn als einen Gegenstand, als endliches Bewußtseyn. Gott muß also das Aufheben des endlichen Bewußtseyns, und dadurch das An- und Fürsichwerden des wissenden Geistes werden. So wird dann Gott in seiner ewigen Idee an und für sich, aber er ist nicht diese Idee, sondern er ist nur das Erfassen dieser Idee, das Denken derselben, und so geht der Proceß fort bis an das Ende, welches uns schon einmal an den Anfang zurückwarf.

Aber wollten wir nun doch irgend ein Moment in der Sphäre des absoluten Geistes festhalten und für Gott fixiren, etwa Gott in dem Begriff der Religion oder im Momente der absoluten Religion, so erschiene er auch hier als Resultat einem Vorausgesetzten gegenüber, das nicht das Seinige ist, nemlich der Natur und dem endlichen Geist. Nun aber soll Natur und endlicher Geist

1) So definirt auch Frauenstädt Gott. S. 112.

seine eigene That seyn. „Geist ist absolutes Manifestiren, sagt Hegel, Manifestiren Gottes heißt Schaffen eines andern, des subjectiven Geistes, für welchen er ist. Schaffen, Schöpfung der Welt ist sich Offenbaren Gottes;“ [1] und an einem andern Orte: „Gott ist Schöpfer der Welt, es gehört zu seinem Wesen, Schöpfer zu seyn, insofern er dieses nicht ist, wird er mangelhaft aufgefaßt. Daß er Schöpfer ist, ist auch nicht ein Act, der einmal vorgenommen worden wäre, was in der Idee ist, ist ewiges Moment, ewiges Bestimmen derselben.“ [2] Da aber nach unsern obigen Auseinandersetzungen die Idee der Religion oder der absolute Geist in seinem allgemeinen Ansichseyn nicht identisch mit der logischen Idee, sondern verschieden von ihr ist, so werden wir von dem Gebiete des absoluten Geistes ganz hinweg und auf die logische Idee, obschon wir sie oben von dem Begriffe Gottes abtrennten, wieder zurückgeführt. Denn sie ist es ja, die die Natur aus sich entläßt, sie zeigt das Absolute in seinen Thätigkeiten und Hervorbringungen. [3]

Und nun von was sprechen wir, wenn wir von Gott und dem Absoluten reden? Verstehen wir uns vielleicht dennoch noch dazu, den Terminus auf die logische Idee zu fixiren. Denn Gott bloß als Vorstellung zu fassen, verbietet Hegel selbst, wenn er sagt: „Gott sey selbst der sich selbst manifestirende, sich vorstellende. Dazu giebt er selbst zur Vergottung der Idee Anlaß, wenn er sagt: daß auch die Philsophie Gott zum Gegenstande habe, und das Absolute als im Gedanken sich haltend oder für die Philosophie gleichbedeutend sey mit Gott.“ Nun haben wir zwar bewiesen, daß Hegel nur durch ein Mißverständniß die logische Idee und die Idee der Religion oder des Absoluten identificirt habe, daß diese Termini vielmehr auseinanderfallen; und so werden demgemäß auch die Prädikate, die aus dieser Identification heraus das Absolute erhielt, wieder etwas wankend und unsicher. Aber auch die logische Idee als solche, abgesehen von aller Beziehung zur Religion und zum absoluten Geist wurde gar häufig als das Absolute bezeichnet, und sogar wird in der Logik überhaupt ausgesagt: „Dieses Reich ist die Wahrheit selbst, wie sie ohne

1) Vgl. Religionsphilosophie I. S. 58.
2) Ibid. II. S. 181.
3) Ibid. I. S. 18.

Hülle an und für sich selbst ist; man kann sich deßwegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen, vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist." [1] Und von wem sollte nun dieß mehr gelten als von der Idee, als dem Gipfelpunkt und der Blüthe des logischen Systems? Allein auch so ist die Hoffnung, hier seinen Gott zu fixiren, eine nur sehr unsichere und zweifelhafte. Die Logik ist die Darstellung Gottes, wie er vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist; aber erinnern wir uns hiebei, daß Gott in der Natur nicht nur sie schafft, sie ist im Gegentheil nur das Vergängliche; auf sie ist es nicht abgesehen, sondern was er schafft, ist das, daß er sich zum Subjecte macht, darin Wirklichkeit erhält, darin erst zum Geiste wird, und die Gestalt des Selbstbewußtseyns annimmt: so entsteht freilich wieder die Frage, habe ich dann auch das Recht die Idee wirklich Gott zu nennen, oder ist so die Idee nicht mehr Gott, als irgend etwas anderes? Diese Frage aber muß dadurch dann zur Entscheidung gebracht werden, daß man sich erinnert: nicht nur ist Gott in der Idee noch nicht als Geist bestimmt, sondern offenbar ist das, was sich noch zu bestimmen hat, und namentlich noch sich zum Geist zu bestimmen hat, etwas unvollendetes, mangelhaftes: etwas in sich nicht vollendetes, unvollkommenes aber, namentlich wenn es noch etwas vollendeteres geben sollte, Gott zu heißen, das wird doch wohl niemanden einfallen. Vielleicht aber meint man in diesem einzelnen Fall sey es doch etwas anderes, man könne doch von der Idee nicht sagen, daß sie unvollkommen und in sich unvollendet sey, da sie ja in allen ihren folgenden Bestimmungen nicht mehr in Anders übergehe, sondern überall nur sich selbst, oder das, was sie bereits in sich sey, setze, und so seye sie dennoch das Umfassende und alles in sich Vereinigende. Es muß nun hier zugegeben werden, daß Hegel die Idee, wie schon oben gezeigt wurde, an vielen Orten vorzugsweise absolut nenne, daß er namentlich von ihr aussagt: „Die Definition des Absoluten, daß es die Idee ist, ist nun selbst absolut." [2] Allein auch schon früher in der Logik kommt es vor, daß die verschiedenen Stufen, in denen sich das Seyn zum Begriff

1) Logik I. Pag. XIII.

2) Hegel, Encyklopäd. §. 213. S. 203.

und der Idee entwickelt, Gott oder das Absolute genannt werden. So heißt es von dem Seyn, daß seine Bestimmungen als die Definition des Absoluten als die metaphysischen Definitionen Gottes angesehen werden können; [1] ebenso bei dem Wesen wird die Anmerkung gemacht: „das Absolute ist das Wesen," wobei hinzugefügt wird, „diese Definition ist in sofern dieselbe, als die, daß es das Seyn ist, in sofern Seyn gleichfalls die einfache Beziehung auf sich ist; aber sie ist zugleich höher, weil das Wesen das in sich gegangene Seyn ist, d. h. seine einfache Beziehung auf sich ist diese Beziehung gesetzt, als die Negation des Negativen als Vermittlung seiner in sich mit sich selbst." [2] In diesen Stellen sehen wir, daß, da eine Steigerung im Absoluten eigentlich doch nicht statt finden kann, es eben so gut sich sagen läßt: das Seyn ist das Absolute, (— denn das Wesen ist ja nur eine Bestimmung des Seyns —), als später: das Wesen ist das Absolute; so daß auf diese Weise der Idee daraus, daß sie es seyn soll, die die Natur und den endlichen Geist setzt, für ihre Absolutheit kein so großer Vortheil erwächst: denn auch die Natur und der Geist sind die Idee, wie ja immer das vorangehende Moment eigentlich das nächste ist, und das nächste das Vorangehende, und man fast in Verlegenheit kommen möchte, zu sagen, welches dann eigentlich *sey*. So ist die logische Idee der absolute Geist, aber auch der absolute Geist muß die Idee seyn. Sehen wir aber von dieser Betrachtungsweise ab, die schon kein ganz günstiges Resultat für die logische Idee abgibt, so fällt ohnedieß weiter hin jener ganze Nimbus, der der Idee ein so ehrwürdiges Ansehen gab, daß sie nemlich die absolute Definition des Absoluten sey, dadurch in sich zusammen, daß Hegel später mit einer gewissen Treulosigkeit gegen die Idee von einem andern Begriffe aussagt: „daß dieser erst die höchste Definition des Absoluten sey," in den Worten: „Das Absolute ist der Geist, dieß ist die *höchste* Definition des Absoluten." [3] Hier entsteht nun wirklich die Frage: kann denn auch eine Definition noch höher seyn, als eine absolute, oder kann dieses noch absoluter werden? Die Ant-

1) Ibid. §. 85. S. 99.
2) Ibid. §. 112. S. 123.
3) Ibid. §. 384. S. 393.

wort ist natürlich: das noch nicht gehörig Absolute, wäre seine Definition auch selbst die absolute, ist dennoch noch gar nicht absolut, oder wenn diese Steigerung möglich ist, so gibt es gar nichts Absolutes. Uns kann übrigens diese Bezeichnung nicht wundern, noch zufällig erscheinen. Denn da nicht der Begriff des Absoluten entwickelt, sondern bald da bald dort diese Bezeichnung mit den Momenten des Prozesses in Beziehung gebracht wurde, so erschien natürlich die Idee im Verhältniß zu ihren Antecedenzen in einem sehr günstigen Lichte, worüber dann das Nachfolgende der Betrachtung entgieng. Daß aber Hegel alles Recht und alle Veranlassung hatte, eine noch höhere und höchste Definition des Absoluten zu statuiren, das ergibt sich aus einer Betrachtung des Wesens der Idee selbst, wenn hiebei nicht nur auf das, was sie ist, sondern das, was sie noch nicht geworden ist, Rücksicht genommen wird. Hegel selbst wußte recht gut und mußte es ja wohl wissen, daß die Idee, wenn auch die höchste Einheit der vorangegangenen Momente, dennoch noch nicht in der ihr adäquaten Erscheinung auftrete; und daher eine Mangelhaftigkeit in sich selbst, ein Moment der Endlichkeit es sey, was sie zu einem noch weiteren Prozesse veranlasse. Denn, sagt er: „Indem sie zwar der freye sich selbst zum Gegenstand habende Begriff ist, so ist sie unmittelbar, und eben darum, weil sie noch unmittelbar ist, noch die Idee in ihrer Subjectivität, und damit in ihrer Endlichkeit überhaupt. Sie ist der Zweck, der sich realisiren soll, aber es ist die absolute Idee selbst noch in ihrer Erscheinung. Was sie sucht, ist das Wahre, diese Identität des Begriffs selbst und der Realität, aber sie sucht es nur erst; denn sie ist hier, wie sie zuerst ist, noch ein subjectives. Der Gegenstand, der für den Begriff ist, ist daher zwar auch ein gegebener, aber er tritt nicht als einwirkendes Object, nicht als Gegenstand, wie er als solcher für sich selbst beschaffen sey, oder als Vorstellung in das Subject ein, sondern dieß verwandelt ihn in eine Begriffsbestimmung; es ist der Begriff, der sich in seinem Gegenstande bethätigt, darin auf sich selbst bezieht, und dadurch, daß er sich in dem Objecte seine Realität gibt, Wahrheit findet.“ [1] Wie kann nun etwas, das noch in seiner Endlichkeit, in seiner Erscheinung sich befindet, das also um seinetwillen weiter getrieben wird, somit nicht

1) Hegel, Logik 3. Band, S. 309.

einmal das wesentlich freie ist, das Absolute genannt werden; kein Wunder daher, wenn eine höchste Definition des Absoluten nachfolgt, und sie selbst auf der Stufenleiter noch dem frühern graduell Absoluten zugewiesen wird. Ist dem aber so, so kann man zugleich nicht mehr sagen, daß der Geist nur wieder zur Idee zurückkehre und also die Idee ihrer selbst sicher nur als Welt und absoluter Geist erscheine. Auf diese Weise wäre Welt und absoluter Geist gleich endlich, wie die Idee selbst, und es gäbe überhaupt keine höchste Definition des Absoluten, und somit überhaupt gar kein Absolutes. Endlichkeit wäre so das Prinzip der Philosophie. Es ist also Fortschritt, Abstreifung des Momentes der Endlichkeit von der Idee aus vorhanden, oder es soll wenigstens vorhanden seyn, und die Idee, wie die Natur müssen folgerichtig zu bloßen Momenten des absoluten Geistes heruntergesetzt werden, mag es nun dem Wesen der Idee widersprechen oder nicht; und so ist leicht zu ermessen, was von der Absolutheit der Idee zu halten sey. Sie ist nicht, oder wenigstens nicht mehr absolut, als irgend etwas anderes. Ideell seyn, d. h. im abstracten Elemente des Gedankens sich Befinden, ist noch nicht absolut, und es ist noch unendlich vieles, was fehlt, und weiter hinzukommen muß, bis der Begriff zu dieser Höhe des Seyns sich hinaufgearbeitet hat.

Aber wie nun? Der absolute Geist ist nicht das Absolute, die Idee ist nicht das Absolute oder Gott, das eine wirft uns zum andern, in keinem finden wir, was wir suchen; sollen wir nun zu dem einem oder dem andern uns entscheiden? Eines verbietet uns das Andere, und sonst wissen wir uns nirgends hinzuwenden; denn wo fänden wir noch ein Wort von solchem Klange, wie sich denkende Idee oder absoluter Geist? Aber, wird man sagen, wenn es auch so zugegeben wird, daß der absolute Geist und die logische Idee in dem Prozesse verschiedene Stellen einnehmen, so ist es doch eine Hauptlehre der Hegel'schen Philosophie, daß das Resultat nicht einseitig als Resultat gefaßt und Bestimmungen nicht abstract auseinander gehalten werden dürfen, und nur ein Mißverständniß der Grundlehren dieser Philosophie könne hieran Anstand nehmen. Auch Hegel selbst deute in der Beziehung auf den gegenwärtigen Fall es hinreichend an, wie er verstanden seyn wolle, wenn er sage: „Gott ist das Resultat der Philosophie, von welchem erkannt wird, daß

es nicht bloß Resultat ist, sondern ewig sich hervorbringt, das vorhergehende ist. Die Einseitigkeit des Resultats wird im Resultate selbst aufgehoben." [1] Allein auch gegen diese Aushülfe muß sich die Einrede erheben, daß dessenungeachtet immer jene Verschiedenheit des absoluten Geistes und der Idee, wie wir sie freilich gegen die Meinung Hegels als Consequenz aus seinem Systeme nachgewiesen haben, nicht aufhört; und was soll es dann heißen, es wird von dem Resultate erkannt, daß es ewig sich hervorbringt, daß es das vorhergehende ist. In wie fern bringt es sich hervor, und ist es das vorhergehende? Natürlich in sofern der absolute Geist, und nicht etwas anderes es ist, welches sich zur Idee ja bis zum reinen Seyn hinunter bestimmt hat, um durch die Setzung und Aufhebung aller dieser Bestimmungen seine sich selbst gleiche, durchsichtige und doch concrete Existenz zu gewinnen. Darum haben wir bereits im reinen Seyn und im Wesen das Absolute, weil schon diese Bestimmungen die That des absoluten Seyns sind. Aber möchten wir fragen: warum sind sie denn nicht selbst das Absolute, warum muß dieß selbst immer noch höher definirt werden, wenn bereits sie das Absolute sind. Die Antwort ist natürlich, sie sind zwar die That des Absoluten, aber damit sind sie selbst noch nicht absolut, im Gegentheil gehören sie und zwar hinauf bis in die Sphäre des absoluten Geistes der Kategorie der Endlichkeit, und diese ist es, die durch den Prozeß aufgehoben und vernichtet werden soll. [2] Sie sind also nur absolut, insofern sie nicht außerhalb des Absoluten seyn können, oder, da das Seyn nur ein Absolutes ist, und als nicht absolut gar nicht existirt, nur insofern sind sie. Nun aber fragen wir weiter: was macht denn den absoluten Geist zu einem absoluten, das etwa, daß er ist? Halten wir dieß abstract fest, so fällt er selbst zu dem bloß seyenden herunter, und es fragt sich dann sehr, ob er für dasjenige hohe zu halten und zu preisen ist, für das man ihn ausgibt. Oder ist er nicht nur als überhaupt seyend absolut, sondern weil er diese Form des Seyns erreicht hat, dann aber fällt der Begriff absolut auseinander, und das, was bloß noch ist, und

1) Cfr. Hegels Religionsphilosophie a. a. O.

2) Vgl. die oben angeführte Stelle aus der Logik. Eine weitere Auseinandersetzung dieser Materie, die tief in das Hegel'sche System eingreift, siehe unten im vierten Kapitel.

ſey es auch That oder Beſtimmung des Abſoluten, iſt dennoch nicht abſolut zu nennen. Iſt aber dem ſo, ſo müßte denn auch wirklich eine ſtarke Zuſammenfaſſungs-Gabe dazu gehören, das Abſolute mit dieſen ſeinen Beſtimmungen in der Weiſe zu vereinen, daß es dieſelbe wirklich auch ſey, daß es als Reſultat nun auch das Vorhergehende wirklich iſt. Man kann zwar wohl ſagen, es iſt die Aufhebung und unſerthalben auch die Aufbewahrung des Vorhergehenden, aber eben damit iſt es das Vorhergehende ſelbſt nicht, denn dieſes iſt ja gar nicht das Aufgehobene, ſondern dasjenige, was eben deßwegen, weil es dieſes nicht war, aufgehoben werden mußte. Sind ſomit die Sphären, die dem Abſoluten vorangehen nicht abſolut, ſondern gehören ſie der Kategorie der Endlichkeit an, ſo kann das Abſolute dieſe Sphären ſelbſt nicht ſeyn, ohne daß es ſelbſt aufhört als Abſolutes. Ebenſo verhält es ſich denn auch mit den nothwendigen Beſtimmungen, die aus einer ſolchen Sphäre hervorgehen. Dieſe gehen bloß aus jenen hervor, nicht inſofern ſie abſolute, ſondern in ſo fern ſie endliche ſind. So fand es Hegel nach der oben angeführten Stelle nothwendig, die Beſtimmung des Andersſeyns, zu welcher ſich die Idee beſtimmen ſollte, zu begründen. Dieß vermochte er nicht anders zu thun, als dadurch, daß er plötzlich wieder die Idee als eine endliche erſcheinen ließ, und dieſe Endlichkeit und Subjectivität war es allein lediglich, welche den weiteren Prozeß hervorrief. Wäre die Idee in der Sphäre des Abſoluten aufgetreten, ſo wäre dieß nicht nur nicht nöthig geweſen, ſondern wir würden es ſogar für eine Verläugnung des abſoluten Charakters angeſehen haben, wenn ſie ſich weiterhin zur Natur beſtimmt hätte. Iſt aber dieſe Entwicklung nicht aus der Abſolutheit, ſondern bloß aus der Unvollſtändigkeit und Endlichkeit der Idee zu erklären, ſo müſſen wir ſagen, ſie iſt als die That des Abſoluten eine Verendlichung deſſelben; und zu ſagen, daß das Abſolute als ihr Reſultat ſelbſt wieder das Vorhergehende ſey, heißt: es iſt ſelbſt nicht mehr abſolut. Will man aber ſich darauf berufen, daß das Abſolute oder der abſolute Geiſt, nicht als ſolcher, ſondern in der Beſtimmtheit der Idee zur Natur ſich beſtimme, ſo ſagen wir darauf: aber eben das, daß er ſich zur Idee überhaupt oder wenn man weiter gehen, will zum Weſen und reinen Seyn beſtimmt und beſtimmen muß, iſt es, was ihm ſeine Abſolutheit raubt. Be-

steht man aber darauf: „daß der absolute Geist oder das Absolute ja zugleich auch die Aufhebung dieser endlichen Bestimmungen sey;“ so ist von der andern Seite zu entgegnen, daß man dieß gar nicht im Ernst nehmen könne, so lange das Absolute zugleich das Setzen dessen, was es wieder aufzuheben habe, seyn soll, und daß es dann bei allem Aufheben und Abstreifen der Endlichkeit doch überall zur Endlichkeit wieder herabsinke, und auch als Resultat nur dadurch vor der Endlichkeit sich verwahre, daß es wieder zu seinem endlichen Anfange sich bestimme. Eines von beiden muß fallen: Entweder ist das Absolute nicht die ganze Reihe der endlichen Entwicklungen, sondern es sind dieß höchstens die Momente, wodurch es geworden ist, die es aber, nachdem es sich in ihrer Höhe erreicht, als das ihm Fremde zurückläßt, oder aber es ist diese Reihe selbst, ewig dieselbe setzend; dann aber ist es nicht zugleich das Absolute. Denn nicht die Wesensdurchsichtigkeit und die Sichselbstgleichheit kann es seyn, die als Agitator aller dieser Productionen anzusehen ist, sondern eine ewige Finsterniß und ein dunkler Grund, wie ihn uns Schelling gelehrt hat; mag auch diese Lehre allerdings mit guten Gründen als eine vorstellungsmäßige wieder verlassen worden seyn. Wird nun der erste der beiden genannten Fälle statuirt, so ist leicht einzusehen, daß die Aushülfe, die die Verschiedenheit des absoluten Geistes und der Idee durch eine Wesens-, wenn auch nicht Begriffs-Gleichheit wegräumen will, eine nur temporäre und oberflächlich befriedigende seyn kann, will man aber den zweiten Fall setzen, so ist man der Lehre von dem Ungrunde anheimgefallen, oder einem vorstellungsmäßig leichtsinnigen Glauben. Oder, wo wäre die Lehre von dem absoluten Prius des absoluten Resultats, hier des Geistes, anders als für die Vorstellung und für den Glauben vorgetragen und nicht mit bloßen Versicherungen bekräftigt worden? Vermag es die Glaubenslehre auf eine andere Weise, oder konnte es Hegel anders, und ist dagegen bei ihm die Sache nicht überall bloß beiläufig bemerkt und beiläufig versichert worden? Und wie könnte es auch anders seyn? Die Sache ist die: die ganze Philosophie ist eine Entwicklung der niedersten, abstractesten und endlichen Bestimmungen, zu immer höheren, concreten und absoluteren, von den Widersprüchen und Unangemessenheiten der Existenz, zur Gleichheit mit sich selbst und Durchsichtigkeit, und nun, wenn

die letzte Stufe der Entwicklung dieß erreicht hat, so soll diese, sage, diese als solche, als das sich selbst durchsichtige, absolute Seyn und sich Denken plötzlich wieder umschlagen, zu dem Anfang, aus dem reinen Aether des absoluten Seyns sollen alle jene turbirende Prozesse auf's Neue wieder beginnen. Nun fragt es sich: welcher Uebergang ist da möglich, welcher Uebergang von dem Lichte zur Finsterniß, ohne daß das Licht selbst zur Finsterniß wird? Wir wissen um wohl, daß diese Vorstellung vom Lichte und der Finsterniß gerne von Hegel aufgefaßt wurde, um seine Lehre plausibel zu machen, weil ja auch das Licht nur durch die Finsterniß sey. Allein dieß ist eben auch nur eine Vorstellung. Vielmehr aber wissen wir aus dem Hegel'schen System, daß nur das Moment der Endlichkeit nicht etwas anders, es ist, was einen Prozeß veranlaßt. Sage ich also, das aus dem Prozesse hervorgegangene ist zugleich auch wieder das Vorangegangene, und das nur beziehungsweise unendlichere und absolutere, und es ist dieß nur, indem es sich zu demselben bestimmt, so habe ich damit ausgesprochen, daß das Moment der Endlichkeit, als der Veranlassung des Prozesses wieder mit in das Resultat aufgenommen wurde, oder, daß es in der That nicht Resultat ist. Denn wäre es dieses, so muß es jenes Moment aufgehoben haben, also auch das Vorhergehende nicht mehr seyn. Gehen wir also zum letzten Resultat hinauf, so ist die Frage eine sehr ernstliche, „auf welche Weise ist das Resultat auch wieder Anfang?" denn es leuchtet ein, nur wenn es nicht Resultat ist, d. h. das Moment des Prozesses noch wirkend in sich hat, nur in dem Falle stellt es sich wieder zum Anfang her. Willkührlich kann jedoch das Rückschlagen des Resultats zum Anfange nicht seyn, sondern Hegel sagt es selbst, das Resultat hebe sich als einseitiges d. h. als endliches auf; es ist also das Moment der Endlichkeit, welches die Rückkehr zum endlichen Anfange veranlaßt: ist aber dieß bei der letzten Stufe der Fall, so entsteht mit Grund die Frage, wo dann überhaupt das Absolute sich befinde, und ob irgendwo im System die Sphäre desselben erreicht sey.

Da ist nichts zu machen, als wir verlassen das Gebiet des Geistes oder des Begriffs, als das in absoluter Freiheit sich haltende und sich unterscheidende, und thun einen plötzlichen Sprung in die Finsterniß hinein, und zwar vermittelst der Vorstellung. Denn

dieſe hat allerdings das Prinzip des abſoluten Uebergehens in Anderes in ſich, in ihr findet ein abſolutes Verſchwinden und Verdrängen des Einen durch das Setzen des Andern ſtatt. Und haben wir uns einmal aus dem letzten Gebiete der Philoſophie zu dieſem ihrem Anfange entſchwungen, ſo iſt unſerm Fortſchritt auf längere Zeit kein Hemniß in den Weg gelegt, namentlich da wir uns jenes gethanen Sprunges fortwährend erinnern, und uns ſomit immer wieder eines zweiten verſichert halten können. So iſt dann dieß ſich wieder Herſtellen des Reſultates zum Anfange nur die natürliche Seite in dem Reſultate oder jener höheren Einheit, darum ſie ſich auch durch keinen dialectiſchen Proceß mehr hindurchbewegt, ſondern überall blos als unvermittelte einfache Anſchauung poſtulirt wird. Dieſer Moment aber muß nach dem Sinne des Syſtems immer erhalten werden, weil nur an ihm, als der erſten Negation, die Negation der Negation erſcheinen, und ſich das Abſolute als ſolches beweiſen kann. Wird nun, nachdem die Wiſſenſchaft auf eine beſtimmte Höhe ſich erhoben hat, dieſe natürliche Seite geltend gemacht, wie es hier durch die Behauptung geſchieht, daß der abſolute Geiſt als Reſultat auch als das Vorhergehende wieder erkannt werden müßte, ſo heißt dieß nichts anders, als es wird daſſelbige aus der Höhe, zu der man es erhoben hatte, wieder herabgezogen in die Sphären der Tiefe, oder es wird das Auferbaute wieder mit einem Schlage eingeriſſen. Geht aber dieſe Natürlichkeit der Anſchauung bis in die letzte Sphäre hinauf, ſo hat ſie auch hier dieſelbe Wirkung; und ſie erſcheint als das irdiſche Gewicht, das dieſe den Himmel, der ihr nicht verliehen iſt, anſtrebende Philoſophie an die Erde feſſelt, und jeden Tritt vorwärts wieder rückgängig macht.

Werfen nun dieſe Conſequenzen, die vereinigt geglaubte Sphären, wieder aus einander, ſo ſcheint nur noch ein Rettungsverſuch übrig zu ſeyn. Denſelben wagt Frauenſtädt. Er ſagt: Gott als der abſolute Geiſt trägt die Fäden alles Lebens, ſowohl der Natur als des endlichen Geiſtes in ſich, er iſt das reichſte, concreteſte, intenſivſte und tiefſte Weſen, und wenn auch die Methode, welche dieſen Stufengang der Offenbarung Gottes in der Welt von der unterſten entfernteſten Stufe bis zur höchſten gottähnlichſten Offenbarung darzuſtellen hat, erſt am Schluſſe zur abſoluten Perſon gelangt, ſo iſt dieſe dennoch nach dem wahren Sinn eben derſelben Methode

das absolute Prius und das Princip alles Daseyns." [1] Hier wäre also die Ausflucht die, daß das Absolute nur in der Darstellung der Erkenntniß in der Form dieses Processes erscheine, an und für sich wäre es eben so sehr Anfang und Ende, oder es wäre auf eine ewige Weise diese Bestimmungen alle zugleich; wie sich der Verfasser in einer andern Stelle darüber vernehmen läßt: „Diese Auffassung (wornach das Hegel'sche Absolute einem Werden unterliegen soll) entsteht bekanntlich dadurch, daß man den Verlauf des Seyns, wie er sich in der Darstellung entfaltet, für die Entwicklung der Sache selbst nimmt, daß man die Momente des Begriffs und der Idee nicht zeitlos, daß man den Fortgang nicht zugleich als Rückgang, nemlich als zeitlose Vermittlung des Andern mit sich zu fassen weiß, sondern sie vor oder nach einander seyend auffaßt." [2] Hiegegen aber ist zu bemerken, daß für's erste die moderne Philosophie so wenig als ihr Gegner den Fortgang der Idee zugleich als Rückgang zu fassen, d. h. in der That in einer vernehmlichen begreiflichen Erörterung zu fassen vermochte, was schuldigt sie daher ihr Gegner, wenn sie an demselben, was ihr selbst unmöglich ist, gerechten Anstand nehmen? zweytens, daß eine zeitlose Vermittlung da, wo die Idee selbst in zeitliche Verhältnisse eingehen soll, eben so wenig bis jetzt anders als behauptet werden konnte, und daß endlich drittens, da diese Ausweichungen nicht Stich halten, der Rückzug zur Darstellung, die nicht zugleich die Entwicklung der Sache sey, gar nichts hilft und helfen kann. Denn einmal muß offenbar die Darstellung des Seyns eine in sich selbst consequente und durchsichtige seyn, und wie weit sie dies nicht ist, wird auch das Seyn, das in ihr sich darstellt, als ein unwahres und sich widersprechendes erscheinen. Ueberhaupt läßt es komisch, wenn von der Darstellung eines Dinges, die man gibt, recurrirt wird auf die Sache selbst. Denn daß die Sache selbst, hier das Seyn, sich nicht widersprechen könne, davon wird jeder hinlänglich überzeugt seyn, aber eben diese an sich seyende Identität des Seyns nun in erörternde Darstellung zu erfassen, das ist die Aufgabe. Was kann es aber dann heißen, wenn man von seiner Darstellung an das Seyn selbst appe-

1) Frauenstädt, Freiheit des menschlichen Willens und die Persönlichkeit Gottes S. 102.

2) Ibid. S. 115.

lirt? Ist dies etwas anderes, als das Geständniß, daß hier Fragen vorkommen, die in der erörternden Erkenntniß nicht gelöst werden, sondern nur in der Sache selbst ihre Erledigung finden können, oder daß die Darstellung die Sache nicht erreicht habe. Und somit pacisticiren wir mit der modernen Philosophie, und glauben es ihr auf das Wort, daß das Seyn selbst widerspruchslos sey, und auch das werden wir gewiß uns nie beikommen lassen, zu glauben, daß der Verlauf des Seyn's, wie er sich in der Darstellung der modernen Philosophie entfaltet, auch die Entwicklung der Sache selbst sey. Aber das müssen wir doch noch fragen, wie die moderne Philosophie zu einem solchen Ausspruche kommen könne, da sie es doch schon so oft erklärt hat, daß ihr Erkennen nicht das subjective Thun des endlichen Geistes sey, sondern als das Thun der zu sich kommenden und sich verwirklichenden Idee überhaupt angesehen werden müsse. Kann es dann noch ein Moment geben, in welchem diese Verwirklichung der Idee, deren Produkt sie ist, nicht gleichkommt. Man sagt vielleicht, die Idee ist alles, das was sie aus sich herausseßt, und worinnen sie sich stufenweise offenbaret, in sich zugleich und auf ewige Weise. Allein hiegegen muß die Einrede erlaubt seyn, daß sie dennoch, nach dem Sinne des Systems, alles das, was sie in sich ist, nur dadurch ist, und auch nur dadurch zugleich und auf eine ewige Weise ist, daß sie dasselbe aus sich herausseßt, so daß ihr dieses Herausseßen wesentlich ist. Ja, ist ihr dieses Herausseßen wesentlich, so folgt daraus nothwendig die Consequenz, daß sie wesentlich dieß Heraussehen, oder daß dieß Herausgeseßte nur ist, in so fern sie es herausseßt. Denn wäre dem nicht so, so wäre jenes Herausseßen ein ungegründetes und deßwegen auch unmögliches. Ist aber nun die Idee dieses Herausseßen aus sich selbst, so kann von dem Zugleichseyn der Idee in Beziehung auf ihre Entwicklungsstufen nicht mehr nur so obenhin versichernd gesprochen werden. Es muß dasselbe vielmehr durch dialectische Vermittlung nachgewiesen werden, oder die Idee muß sich selbst dialektisch zu diesem Zugleichseyn wieder bestimmen, so daß es jener Versicherungen nicht mehr bedarf. Ist aber dem so, so findet auch kein Rückzug von der Darstellung auf die Entwicklung der Sache mehr statt. Wir haben allerdings den Verlauf des Seyns, wie er sich in der Darstellung entfaltet, für die Entwicklung der Sache selbst anzunehmen. Denn

was sollte auch die Entwicklung der Sache seyn, wenn sie nicht die Entfaltung der wissenschaftlichen Darstellung wäre? Tritt sie etwa auf eine andere Weise in einer andern Form auf. Und in welcher? Ist diese eine erkennbare, d. h. eine solche, die sich in dem absoluten Wissen erfaßt? Aber in diesem Falle muß diese Entwicklung nothwendig in der Entfaltung der wissenschaftlichen Darstellung, und zwar sich ganz homogen, auftreten. Ist aber die Entwicklung der Sache selbst nicht eine erkennbare, fällt sie aus dem Gebiete des Wissens hinaus? Aber in diesem Falle können wir offenbar eines Rückschrittes auf das Kantische Ding an sich uns nicht mehr erwehren. Und es wäre nur ein Schein, wenn Hegel sagt, daß in der Philosophie das Absolute sich offenbar geworden sey. Denn wir wüßten blos, wie es sich in der wissenschaftlichen Darstellung entfalte, nicht aber, wie es sich entwickle. Und zwar entwickelt es sich auch, die wissenschaftliche Darstellung aber entfaltet. So gehen dann eine Entwicklung und eine Entfaltung einer und derselben Sache neben einander her, und doch wird die eine von der andern in Nichts vernommen. Es wären beyde Trug und Schein. Denn eine Sache, die sich entwickelt, ohne daß ihre Entwicklung zu irgend einem Vernehmen kommt, ist Schein. Und eine Entfaltung, in der sich die Sache selbst nicht entfaltet, ist Trug. Wirklich, das Kantische Ding an sich ist noch plausibel gegen diese Erfindung. Wollte man aber auch sagen, die wissenschaftliche Darstellung gebe nur das sich Offenbarwerden oder die Offenbarung des Seyns, nicht aber die Art und Weise, wie das Seyn die Momente seines Offenbarwerdens selbst sey; so können wir gewiß auf eine solche Offenbarung nur wenig halten: sollte auch dieser Satz nach dem Obigen nicht schon in sich einen Widerspruch enthalten. Denn fürwahr, nicht um das Offenbarwerden der Idee, d. h. mit andern Worten, um die Kenntniß dessen, was wirklich ist, ist es uns zu thun: dieß ist Sache des empirischen Wissens, sondern wie es aus dem einen Seyn hervorgegangen, dem Absoluten, jetzt noch dasselbige sey und nicht sey, oder wie das Absolute diese endlichen Stufen sey und nicht sey, das zu erfahren, wäre dankenswerth. Denn es ist bekannt, wie das Verhältniß des ideellen und weiter des absoluten Seyns zum reellen und endlichen, von jeher die Probleme der Philosophie gewesen sind. Und diese sind in der That ihrer

Lösung um nicht viel näher gebracht, wenn nun gerade der Nerv dieser Probleme umgangen und bei Seite geschoben wird.

Wenn daher bei der Auffassung des Hegel'schen Systemes, nach welcher der Verlauf des Seyns, wie er sich in der Darstellung entfaltet, zugleich für die Entwicklung der Sache selbst genommen wird, sich nothwendig Uebelstände ergeben, so sind uns diese Uebelstände höchst bedenklich, da eine andere Auffassung auf noch größere, oder vielmehr eben so unauflösliche Uebelstände führen würde und nothwendig führen muß. Wenigstens ist es, wie wir glauben, gewiß, daß eine andere Auffassung zuallererst den Anfang zum Heraustreten aus dem bisherigen Systeme der modernen Philosophie unumgänglich begründen mußte. Und daß auch der Urheber dieser Auffassung wirklich einem solchen Schritte entgegengehe, dafür gibt es keinen geringen Beweis ab, wenn er in einem Athemzuge zur Unterstützung derselben sagen kann: „das Selbstbewußtseyn als solches, d. h. das reine Ich, kann sich nicht entwickeln, vielmehr ist das Ich oder das Selbstbewußtseyn die Grundvoraussetzung jeder Entwicklung. Vom Ich geht alle Entwicklung aus und in das Ich geht sie wieder zurück." Dieser Satz steht mit dem wahren Sinne des modernen Systems nicht minder im Widerspruche, als das erste Glied desselben mit dem zweiten.

Ist aber nun dieser Rückzug auf die Differenz der wissenschaftlichen Entfaltung und der Entwicklung der Sache selbst ein fruchtloser, so kann auch die Behauptung, daß der absolute Geist selbst das Vorhergehende, nämlich die Idee und deren Hervorbringungen sey, daß er also die Einseitigkeit des Resultats aufhebe, ebenfalls nicht ferner halten, woraus dann aber weiter zurück folgt, das das Absolute oder Gott weder der absolute Geist, noch die Idee, noch auch überhaupt irgend eine Stufe der Entfaltungen des Hegel'schen Systems, noch auch alle zusammen sey. Dabei aber finden sich vom reinen Seyn an eine Menge von Stufen, denen Absolutheit zugeschrieben wird, ja nach der Consequenz sollte es heißen: alles ist göttlich, aber nur Gott ist nirgends, sobald er fixirt werden soll, verschwindet er! Von Anfang bis zum Ende lauter Göttlichkeit, aber vor lauter Göttlichkeit kommt es nicht zu Gott, so sehr auch dieser angestrebt und so sehr der Besitz desselben geglaubt wird. Auch die Glaubenslehre kommt, wie wir oben schon sahen, mit diesem Be-

griffe, der doch so bestimmt ist, und eine so unterschiedene Stelle einnehmen sollte, dem Begriff, in welchem erst das Seyn, seine sich selbst gleiche und ewige Darstellung finden kann, auf verschiedene Stellen herum. Bald erscheint er auf die Idee fixirt, bald auf dem absoluten Geiste, bald auf Dinge, die im Hegel'schen Systeme der Wahrheit nach und in diesem Sinne gar nicht sind, bald aber verliert er sich in eine umfassende Bewegung, die nur als Bewegung eines unbekannten nicht eingereihten X. zur Bewegung ihrer selbst werden und daher zur ewigen Ruhe kommen soll. Hier muß sich uns nun nothwendig die Frage aufdringen: warum wird denn überhaupt im System der Begriff Gott noch aufbewahrt, und nicht als der Vorstellung angehörend geächtet und ausgewiesen. Der Grund ist ein nicht schwer zu errathender. Er ist der vielfach Versicherte, der, obgleich im ganzen Systeme keinen Raum findend, dennoch das unbekannte Etwas ist, das die Bewegung zur Bewegung seiner Selbst macht, den Proceß als Ruhe und nicht als zeitliche Entwicklung erscheinen läßt, und wird daher beibehalten, weil ohne diese, wenn auch unbekannte, dennoch zusammenhaltende Kraft, das ganze System sich entfremdet werden und auseinanderfallen würde. Aber warum kann Gott nur auf diese dunkle und mysteriöse Weise als überall und nirgends seyend, auftreten; warum kann er nirgends zu seiner Darstellung kommen? Weil, wie sich leicht ergibt, dann der Proceß als die Seele des Systemes fallen würde, statt diesem ewigen Flusse aber neben einander bestehende Begriffe gefaßt werden, und somit die Schwierigkeiten derselben nicht nur angegeben und mit gutmüthigen Versicherungen beseitigt, sondern wirklich mit Mühe, Arbeit und Eingehen auf die Sache gelöst werden müßten. Also der Begriff Gottes ist die letzte zusammenfassende und erhaltende Kraft des Systemes, darum ist er darin; er ist aber ebenfalls auch die das System aufhebende und vernichtende Macht, und darum möchte er beseitiget werden.

Drittes Kapitel.

Die Definition des Absoluten in der Gottes-Lehre der modernen Philosophie.

Wenn wir in dem vorangehenden Kapitel der Ueberzeugung wurden, daß die Strauß'sche Glaubenslehre, so wie die moderne Philosophie überhaupt, nicht im Stande ist, Gott auf irgend einen bestimmten Begriff zu fixiren; daß er im Gegentheile überall der Betrachtung sich entziehe; so läßt dieß auf eine Unklarheit über den in Frage stehenden Begriff überhaupt schließen. Unklar aber ist, was heterogene und unzusammengehörende Elemente in sich enthält; was zur Gleichheit mit sich selbst gekommen ist, das ist auch klar. Auf eine gleiche Unklarheit und Oberflächlichkeit aber werden wir nun stoßen, wenn wir auf die Definition Gottes oder des Absoluten selbst eingehen. Es finden sich aber am Schlusse des Paragraphen über die Persönlichkeit Gottes bey Strauß zweyerlei Definitionen. In der ersten, die wir schon im ersten Kapitel genauer ansahen, ist Gott definirt als die Allpersönlichkeit, oder als die ewige Persönlichkeit, die ewig das Andere ihrer selbst, die Natur aus sich hervorgehen ließ, um ewig als selbstbewußter Geist in sich zurückzukehren. Da nun aber nach den Ergebnissen unseres ersten Kapitels der Begriff der Persönlichkeit auf eine dem Systeme der modernen Philosophie ganz fremde und widersprechende Weise hier angewendet ist, so können wir von dieser Definition für unsern Zweck zunächst keinen Gebrauch machen; wir ziehen uns daher auf die erste zurück, die mehr dem Sinne des Systems angemessen erscheint. Diese lautet: „Gott ist die ewige Bewegung des sich stets zum Subject machenden Allgemeinen, das erst im Subject zur Objectivität und wahrhaften Wirklichkeit kommt, und somit das Subject in seinem abstracten Für sich seyn aufhebt."

Durch diese Definition nun meint Dr. Strauß zweyerley ihm so scheinende Uebelstände in dem Begriffe Gottes zu vermeiden, nemlich einerseits: „Gott bloß als allgemeine Substanz aufzufassen, zu deren Substanz oder Gottseyn das Insichsetzen der Persönlichkeit nicht mit gehörte," wie bey Spinoza, und sodann: „Gott als

Person neben oder über andere Personen zu setzen," und ihn so zu verendlichen. Die Aushülfe, die somit die Glaubenslehre für jene Uebelstände angibt, ist gegen einen todten und starren Pantheismus die Behauptung, daß die allgemeine Substanz sich zum Subject fortbewegt, gegen die Uebelstände aber, die eine jenseits der Welt sich haltende Persönlichkeit Gottes mit sich führen soll, die Behauptung, daß das Absolute in der Entwicklung der Welt selbst erst Subject wird. Es sind indessen bei der Behauptung einer subjectiven Substanz zweyerley Klippen zu vermeiden; nemlich zuerst eben das transmundane Verhalten des Absoluten zur Welt, sodann aber beym Uebergehen des Absoluten in die Welt, das wirkliche Eingehen in die Endlichkeit des Welt-Lebens und das Verlorengehen in derselben. Auch diesen letztern Uebelstand glaubt die Glaubenslehre vermieden zu haben durch die Annahme, daß das Allgemeine als sich bewegend zum Subjecte, zugleich dieß in seinem abstracten Für sich seyn aufhebe. Da sich aber auf diese Weise auch das Strauß'sche Absolute in ein Verhältniß setzt zum endlichen Seyn und namentlich zum Subjecte in seinem abstracten Für sich seyn, so muß natürlich zunächst unsere Untersuchung sich um die Frage herumdrehen: In wiefern hat Strauß in seiner Definition von dem Absoluten den Uebelstand: Gott als Person neben andern zu haben, vermieden?

Es handelt sich hier, wie wir sehen, hauptsächlich um das Verhältniß des Absoluten zu den endlichen Subjecten, und wir nehmen daher, um uns von der Art und Weise, wie Dr. Strauß sich den oben angegebenen Verlauf von der Bewegung des Allgemeinen zum Subjecte bis zur Aufhebung desselben in seinem abstracten Für sich seyn denkt, einen genauern Begriff machen zu können, eine weitere hieher gehörige Stelle der Glaubenslehre vor uns. Dieselbe erklärt sich nemlich näher über den in Frage liegenden Gegenstand in einer Auslegung, die sie einem Satze von Schaller über dasselbe Thema zu ihren Gunsten angedeihen läßt. Wir lesen nemlich dort: „Was Schallern betrifft, so scheinen seine Worte beinahe die andere der beyden möglichen Erklärungen zu verlangen. Dieser zufolge wäre das absolute Selbstbewußtseyn insofern von dem endlichen unabhängig, als das letztere zwar die Bedingung der Verwirklichung des erstern, aber als solche durch das Absolute

selbst gesetzt ist; es könnte insofern nicht gesagt werden, daß Gott sich erst im Menschen zum Selbstbewußtseyn hinaufarbeite, als er, man mag einen Zeitpunkt fixiren, welchen man will, sich immer schon dazu hinaufgearbeitet hat; der absolute, seiner selbst sich bewußte Geist wäre, wie Hegel sagt, insofern, wie Resultat, so auch wieder das Erste und einzig Wahre, als die Weltentwicklung sub specie aeternitatis betrachtet, nichts anderes ist, als das im Spiegel aller entstehenden und wieder vergehenden endlichen Geister ewig sich selbst anschauende Absolute. Kurz, nicht durch den Menschen, der ja nicht durch sich selbst ist, wohl aber mittelst des durch dasselbe gesetzten Menschen, und in diesem, käme das Absolute zum Selbstbewußtseyn und Persönlichkeit." [1] Aus dieser Erörterung ergeben sich uns für eine nähere Erkenntniß der Strauß'schen Definition folgende Sätze: „1) Das Absolute ist subjectiv oder persönlich, indem es das einzelne Subject oder die Person (im Menschen) setzt. Da aber das Absolute wesentlich nicht als bloß allgemeine Substanz aufzufassen ist, so muß es dieses Subject setzen. Es ist also das endliche Selbstbewußtseyn nothwendige Bedingung der Verwirklichung, d. h. überhaupt der Realität des Absoluten, jedoch eine solche, die durch das Absolute selbst gesetzt wird. 2) Da aber das einzelne Subject lediglich nicht durch sich selbst gesetzt ist, sondern durch das Absolute, — da es also auch nicht für sich ist, sondern nur für das Absolute, — weil es ferner, als nur für das Absolute, für sich selbst nichtig und somit ein endliches ist, so kann es kein Bestehen haben, sondern es muß wieder verschwinden; oder das Absolute ist Subject und ist überhaupt nur, indem es im Spiegel aller entstehenden und wieder vergehenden endlichen Geister sich selbst anschaut.

Fassen wir nun den ersten Punkt ins Auge, so erhebt sich hier zuerst die Frage, wie beschaffen dieses Subject, das das Absolute zu setzen habe, überhaupt seyn müsse. Da nun dieses Subject, wenn auch immerhin eine vom Absoluten gesetzte, dennoch nothwendige Bedingung des Absoluten ist, so ergibt sich als Antwort auf die aufgeworfene Frage natürlich die: Das verlangte Subject müsse in vollem Sinne des Worts Subject seyn, und wie weit dasselbe dem Begriff des Subjects nicht entspreche, soweit höre das Absolute auf Subject zu seyn. Wir können auch hier die gleiche

1) Glaubenslehre S. 521.

Argumentation, welche Hr. Dr. Strauß gegen die Annahme: daß endliche Personen die Absolutheit der göttlichen Person nicht aufheben, weil sie ja durch diese gesetzt seyen, führt, anwenden. Er sagt in einer schon oben theilweise angeführten Stelle hiegegen: „Wir haben uns als Personen zugestandenermaßen im Unterschiede von andern Personen, d. h. von solchen Wesen, welche uns als in ihrem innern Grunde von uns unabhängige, für uns undurchdringliche, uns ausschließende und repellirende gegenüberstehen: da dieß bei den creatürlichen Persönlichkeiten in ihrem Verhältnisse zum Schöpfer nicht der Fall ist, so können sie ihm, so viel wir wissen, auch nicht dasselbe leisten, was uns die gegenüberstehenden Persönlichkeiten.“ Nach Anleitung hievon können nun auch wir sagen, das Absolute ist nur dann Subject, Person, Selbstbewußtseyn, wenn es dieses im vollen Sinne des Worts ist, frei von aller Beschränkung. Sind es nun die einzelnen Subjecte und Personen, wodurch dasselbe überhaupt Subject und Person ist, so müssen auch diese Subjecte und Personen im vollen Sinne des Worts seyn, nicht nur endliche Bestimmtheiten in diesen Begriffen, sondern diese Begriffe selbst. Wo nicht, so können sie auch dem Absoluten das nicht leisten, was sie ihm leisten sollen, oder sie können ihm nicht zur Subjectivität verhelfen. Wird hier nun dem Begriff von Persönlichkeit die Vorstellung von repellirenden und undurchdringlichen Wesen untergeschoben, so kann nicht mehr abgesehen werden, was das Absolute in diesem Processe gewinne, oder inwiefern es hierinnen Anspruch darauf machen könne, nun zum Subjecte bestimmt zu seyn, was doch seine wesentliche Bestimmung ist. Allein dieser Vorstellung bleibt die Glaubenslehre, als einer unpassenden und ungehörigen, selbst nicht getreu, wie sie auch wirklich im Sinne ihres philosophischen Systems gar nichts in dieser Verbindung zu schaffen hat. Sie bezeichnet im Gegentheile fortwährend das, wozu sich das Absolute bewegt, als Subject, Selbstbewußtseyn, ja als Geist. Nun fragt es sich: was ist Geist? und als das, was der Geist überhaupt ist, muß dann das Absolute sich setzen. Nun ist ja aber nach dem System der Glaubenslehre der Geist selbst das Absolute; oder Absolutes und absoluter Geist sind identisch. Also nur das Absolute ist Geist, und allein der absolute Geist ist Geist. Ist demnach das Absolute nur Geist, insofern es einen Geist setzt, und ist andererseits der Geist

nur Geiſt, inſofern er abſolut iſt, ſo iſt auch leicht einzuſehen, daß der Geiſt nicht eine endliche Beſtimmung, ſondern rein abſolut ſeyn muß; wo nicht, ſo wird das Abſolute durch das Setzen einer ſolchen endlichen Beſtimmtheit nicht Geiſt. Die gleiche Conſequenz, in welcher das eben Geſagte ſeine nähere Erläuterung findet, ergibt ſich, wenn wir den Geiſt in ſich ſelbſt betrachten. Hier heißt es bey Hegel: „der Geiſt iſt weſentlich dieß, für den Geiſt zu ſeyn.“[1] Iſt nun aber Das, wofür der Geiſt iſt, weſentlich wieder Geiſt, ſo muß auch er wieder weſentlich für den Geiſt ſeyn, denn ſonſt iſt er ja nicht Geiſt. Wir wollen hier den unmittelbar ſich ergebenden Satz nicht weiter fortſpinnen, daß auf dieſe Weiſe der Geiſt in ſeinem Für den Geiſt-ſeyn, als in eine ſchlechte Unendlichkeit ſich verlierend, unmöglich werde, und gleich der Einrede Gehör geben: eben der Geiſt, für den der für den Geiſt ſeyende Geiſt ſey, ſey jener erſte Geiſt, und ſo ſey dann einer für den andern. Auch hier wollen wir das Abſurde in der Einrede nicht weiter verfolgen, das ſich aber leicht zu erkennen giebt, wenn man bedenkt, daß dieſe beyden Beſtimmungen nur noch das An ſich, nicht mehr aber das Für ſich ſind, und daß dieſes bey jeder ernſtlicheren Betrachtung abſolut abhanden kommt. Denn der Geiſt, für den der Geiſt iſt, iſt eben durch dieſes Für den Geiſt-ſeyn Geiſt, d. h. er erſcheint in der Form des einzelnen, wie man meint endlichen Geiſtes, und iſt dieſem gegenüber der bloß allgemeine an ſich ſeyende. Der erſcheinende Geiſt iſt aber auch wieder Geiſt, und als ſolcher wieder weſentlich für den Geiſt, d. h. auch er manifeſtirt ſich als einzelner Geiſt; und zwar iſt dieſer einzelne Geiſt ihm das, was er in Beziehung auf den allgemeinen an ſich ſeyenden hätte ſeyn ſollen. Alſo ſehen wir: Es iſt dem Geiſt weſentlich, für den Geiſt zu ſeyn: er iſt alſo zunächſt bloß an ſich, allgemeines Seyn gegen Einzelnes, ſein Einzelnes ebenfalls als Geiſt beſtimmtes aber iſt gleichfalls das bloß an ſich ſeyende Allgemeine gegen Einzelnes. Es iſt aber zugleich des erſten Einzelnes, und dieß ſoll ſeinerſeits ſein Einzelnes ſeyn; beyde ſind aber an ſich ſeyende Allgemeine, und keines iſt ſomit, eben weil es beyden weſentlich iſt, gegen Einzelnes zu ſeyn, des andern Einzelnes; dieſes kommt abſolut abhanden. Wir verlaſſen indeſſen, wie geſagt, dieſe dem Syſteme immanenten unauf-

1) Hegel, Religionsphiloſ. I. S. 29.

lösslichen Schwierigkeiten und entnehmen für unsern Zweck nur die Consequenz, daß der Geist, zu welchem das Absolute sich bestimmt, mit diesem nothwendig Homousität haben müsse, in dem Falle, wenn man sagt: der absolute Geist sey Geist, weil er den Geist: oder Selbstbewußtseyn, insofern er dieses setze. Gehört es nemlich zum Wesen des Selbstbewußtseyns, ein solches zu setzen, so gehört es auch zum Wesen des gesetzten Selbstbewußtseyns, ein solches zu setzen, und ist das gesetzte dem setzenden gegenüber das endliche, das setzende aber das unendliche absolute, so ist auch das gesetzte Selbstbewußtseyn als solches ein absolutes. Die Nothwendigkeit aber, ein Selbstbewußtseyn zu setzen, kann dem Absoluten nicht überhaupt als solchem innewohnen, — denn als bloß Absolutes ist es eine leere Abstraction, ein Nichts: sondern das Absolute setzt bloß das Selbstbewußtseyn, weil es das (absolute) Selbstbewußtseyn ist; nur als solches ist es absolut, weil es ihm wesentlich ist ein Selbstbewußtseyn zu setzen, und somit ist auch das gesetzte nothwendig absolut; im andern Falle aber, wenn es nicht absolut ist, so ist es auch nicht Selbstbewußtseyn, und dient daher auch dem Absoluten nicht zur Verwirklichung seiner selbst.

Gehen wir aber nun auf die oben aufgeführten Hauptpunkte der Strauß'schen Definition des Absoluten zurück, so hieß es dort: es ist das (endliche) Selbstbewußtseyn zwar nothwendige Bedingung des Absoluten, aber es darf dennoch als nur von demselben gesetzt gedacht werden. Hier ergibt sich daher nun die zweite Frage: wie kann das Selbstbewußtseyn, das Subject, das Ich, als vom Absoluten gesetzt gedacht werden? Da aber die Bestimmung „vom Absoluten" nichts zur Sache beiträgt, so fragen wir nur: wie kann es überhaupt als gesetzt gedacht werden? Ungefähr so gut, als das Absolute gesetzt gedacht werden kann, werden wir nach dem Obigen sagen, da es mit demselben gleichen Wesens ist. Ueberhaupt aber, auch abgesehen hievon, muß es dem Begriff des Selbstbewußtseyns im Sinne der modernen Philosophie widersprechend erscheinen, durch irgend etwas anderes gesetzt zu werden. Gesetzt ist, was nicht sich selbst angehört, wie die Qualitäten der Natur; wie aber vermag das, was sich selbst angehört, und zwar sich in sich vermittelnd zurückgenommen hat, nur in dem Setzen und Zurücknehmen seiner selbst in sich ist, irgendwie von einem andern gesetzt erscheinen;

wenigstens soweit es von einem andern gesetzt ist, gehört es sich selbst nicht und ist nicht setzend; ist aber das Selbstbewußtseyn sich selbst angehörend und sich setzend, und hört es ohne diese Bestimmung auf Selbstbewußtseyn zu seyn, so ist es auch in der That durch nichts gesetzt als durch sich selbst, und alles durch Anderes Gesetzte ist kein Selbstbewußtseyn. Da aber nun das Selbstbewußtseyn, als von dem Absoluten gesetzt, ein solches im vollen Sinne des Wortes seyn muß, so kann es auch von nichts gesetzt seyn, auch nicht vom Absoluten, eben so wenig als dieses selbst; denn es steht in gleichem Verhältniß zum Absoluten, in welchem dieses zu ihm; oder im andern Falle ist es kein Selbstbewußtseyn, und das Absolute kommt in ihm auf keine Weise zur selbstbewußten Subjectivität.

Es zeigt sich also: daß wenn es die Ansicht der Glaubenslehre ist: „das Absolute komme mittelst des durch dasselbe gesetzten Menschen erst zur Persönlichkeit“ — diese Ansicht daran scheitert, als an ihrer ersten Klippe, daß nach ihrem eigenen Systeme, wenn es richtig verstanden wird, von einem Gesetztseyn des Menschen, als einem selbstbewußten Geiste, oder überhaupt von einem endlichen Selbstbewußtseyn gar nicht die Rede seyn kann.

Gleiche Bedenklichkeiten hat auch Franenstädt gegen ein dem Absoluten gegenüberstehendes Selbstbewußtseyn erhoben, wenn er sagt: „Wir können die Schwierigkeit im Begriffe der göttlichen Persönlichkeit nicht sowohl in dem Gegensatze des Endlichen und Unendlichen als solchem finden, als vielmehr in dem Was des Andern, welches Gott als persönlich von sich ausschließen, und das er als unendlich dennoch in sich einschließen soll. Die Welt in ihren beiden Momenten der Natur und des endlichen Geistes ist das Andere Gottes, wovon Gott als Person sich unterscheidet, das er als Person von sich ausschließt, und das dennoch kein selbstständiges Anderes gegen ihn, das vielmehr in seiner Unendlichkeit eingeschlossen ist; aber wie verträgt sich damit die Persönlichkeit des Menschen. Das Wesen der Persönlichkeit ist die Ichheit, das Selbstbewußtseyn, dieses aber ist seinem Begriffe nach durch sich, causa sui, dieses aber würde die Unendlichkeit Gottes aufheben; denn das Andere Gottes soll ja kein selbstständiges Andere, es soll, obwohl Bedingung und Vermittlung Gottes, doch nur durch diesen selbst als solches gesetzt seyn. Ohne Schwierigkeit ließen sich die beyden entgegengesetzten Bestimmungen

der Endlichkeit und der Unendlichkeit, oder der Einzelnheit und Allgemeinheit im Begriffe der göttlichen Person vereinigen, wenn das Andere Gottes nur ein selbst und bewußtloses, ein Unpersönliches und Unselbstständiges wäre, wie die Natur. Man könnte dann Gott als selbstbewußten absoluten Begriff auffassen, denn die Natur des Begriffs ist es ja, Einzelnheit als im Besondern sich auf sich beziehende Allgemeinheit zu seyn." [1] „Die Schwierigkeit ist also nicht die vorangeführte, sondern vielmehr diese, daß das Nicht-Ich Gottes selbst wieder Ich und Person, daß das Nicht-Ich ein Du und ein Er ist, als solches aber nicht durch Gott gesetzt seyn kann." [2] Herr Dr. Strauß glaubt nun zwar dieser Beweisführung dadurch zu begegnen, daß er sie auf die Unfähigkeit zurückführt, zwey entgegengesetzte Dinge zusammenzufassen. [3] Allein, da nun die obige Entwicklung dargethan hat, daß nicht bloß die subjective, sondern auch die objective Zusammenfassung gerade dieser bestimmten Momente unmöglich ist, indem das Selbstbewußtseyn als ein endliches weder sich setzen noch auch gesetzt werden kann, so bleiben die Worte Frauenstädts vollkommen in ihrem Rechte. Auch der Rückzug darauf, daß Frauenstädt eine Zweyheit von Personen oder von Selbstbewußtseyn habe, während das göttliche Selbstbewußtseyn nur in und durch das menschliche gefaßt werden dürfe, ist auf diese Weise abgeschnitten, indem das menschliche, d. h. endliche Selbstbewußtseyn, welches zu diesem Zwecke postulirt wird, als solches seinem Begriffe nach unmöglich ist. [4]

Für seine obige Behauptung führt Frauenstädt weiter eine Stelle aus Hegel an, [5] wo dieser sagt: „der Geist ist unsterblich, er ist ewig, er ist dieß eben dadurch, daß er unendlich ist, die Unendlichkeit des Geistes ist sein Insichseyn, abstract sein reines Insichseyn, und dieß ist sein Denken, und dieses abstracte Denken ist eine wirkliche gegenwärtige Unendlichkeit, und sein concretes Insichseyn ist, daß dieß Denken Geist ist." Freilich könnte man dieß auch bloß auf den absoluten Geist zu restringiren suchen, allein ge-

1) Frauenstädt, Persönlichkeit Gottes u. s. w S. 213.
2) Ibid. S. 127.
3) Glaubenslehre S. 21.
4) Es kommt also gar kein Selbstbewußtseyn zu Stande, oder wir müssen zwei getrennte Selbstbewußtseyn annehmen, die aber freylich nicht durch einander gesetzt werden können. s. o.
5) Hegel W. W. XII, S. 427.

wiß, ohne das Geringste hiemit zu gewinnen. „Denn wenn das Ich auch nur endlichen Inhalt auf sich bezieht, sagt Frauenstädt in Erwiederung dieses Einwurfs, so hebt dennoch dieß die Wesensgleichheit des Menschen mit Gott nicht auf, denn das Wesentliche alles Inhalts ist doch immer das Ich, und sollte Gott wirklich das Setzende alles Inhalts seyn, so müßten auch alle Ich durch Ihn gesetzt seyn, das Gesetztseyn durch Anderes ist aber dem Begriffe des Ichs durchaus widersprechend.“ [1] Hiezu haben wir noch das beizufügen, daß von einem endlichen Inhalte des Geistes überhaupt mit Einsicht und Grund nicht geredet werden kann. Denn betrachten wir den Inhalt an und für sich, so müssen wir sagen, daß er als solcher in der That durchaus endlich ist, darum vermag er nicht Inhalt zu bleiben, sondern es ist ihm wesentlich, in Form überzugehen. Also Inhalt außer der Form ist überhaupt endlich, und wenn von der Endlichkeit oder Unendlichkeit irgend eines Dinges gesprochen werden soll, so kann nicht auf die Qualität dieses Inhalts, sondern bloß auf die Form, in welcher dieser auftritt, Rücksicht genommen werden. Ist aber die Form eine solche, daß in ihr der Inhalt seine bleibende, ihm angemessene Darstellung findet, d. h. kommt er in die vollkommen freie Macht seiner selbst in ihr, so ist diese Form eine unendliche, und eben damit hört der Inhalt auf, ein endlicher zu seyn. Wenn es nun aber, nach der Hegel'schen Philosophie, das Wesen des Geistes ist, absolut zu seyn, wenn er in sich ist, und dieß seine Unendlichkeit ist, so ist auch das Geistseyn dasjenige, was alle Endlichkeit in sich aufhebt. Der Inhalt des Geistes hat also aufgehört, ein endlicher zu seyn, auch beim sogenannten endlichen Geist; ein Ausdruck, der überhaupt sich hiedurch als ein widersprechender erweißt, so daß von Niemand, der einen Blick in das Wesen des Geistes haben will, dieser Ausdruck gebraucht werden sollte. Denn, wie kann man es als sein Wesen angeben, unendlich zu seyn, und ihn dann in einem Athemzuge endlich nennen?

Steht es aber nun so um das Hegel'sche Absolute mißlich, wenn es erst durch die Setzung der endlichen Persönlichkeit, absolute Person und absolutes Selbstbewußtseyn, Geist u. s. w. werden soll, so sind die Aussichten für das zweite Requisit dieses Absoluten, nemlich daß diese einzelne Geister Personen u. s. w. wieder vergehen

1) Frauenstädt a. a. O. 129.

müssen, damit es das „im Spiegel aller entstehenden und wieder vergehenden endlichen Geister sich selbst anschauende sey", wirklich nicht viel trostreicher. Denn wenn es einmal zum Wesen des Geistes gehört, unendlich zu seyn, so ist in der That nicht einzusehen, wie dann der Geist wieder aus dem Reiche des Seyns hinaus geschafft werden könne. Vielleicht wird man hier sagen wollen: es seye ein Unterschied zwischen Unendlich und Unendlich, das einmal könne man es extensiv d. h. wirklich, das anderemal aber bloß intensiv, der Potenz nach, nehmen. Im letzteren Sinne könne etwas unendlich seyn, ohne daß es auch wirklich, extensiv, realisirt unendlich sey. So beim Geist. Er könne seinem Wesen nach intensiv unendlich seyn, und dennoch trotz seiner Unendlichkeit in den absoluten Geist übergehen, oder in demselben aufgehoben werden müssen. Das erstere, unendlich, seye er gegenüber von der Natur, in sofern die zur Natur gewordene Idee in ihm vollkommen zu ihrem Fürsichseyn gekommen sey, und somit als freie, und in der absoluten Negativität des Begriffs als Identität mit sich erscheine.[1] Dagegen aber gegenüber dem absoluten Geiste, erscheine er noch als einzelner Geist in einzelner seyender Unendlichkeit, der nun aber eben jene Beschränktheit abzustreifen und seine concrete Allgemeinheit zu erfassen habe, und erst dadurch werde er zum absoluten Geist, dem gegenüber er auf diese Weise als endlicher erscheine. Wir werden nun zwar auch unsererseits nicht läugnen, daß auch wir einen Unterschied zwischen dem Absoluten und dem erst Unendlichen kennen, welchem nach dieses nur in dem ersteren seine Vollendung findet; aber dennoch wird uns dieß nie veranlassen können, den Geist endlich zu nennen, und dann vollends daraus die Consequenz zu ziehen, daß er deßwegen vergehen müße. Denn sey auch der Geist nicht absolut, und also ein Unterschied zwischen absolut und unendlich, Geist ist er immerhin, und als solcher muß er die Potenz der Natur, Raum und Zeit, kurz alle natürliche Qualitäten überwunden haben; ja die Fassung auch nur eines Gedankens, ist der factische Beweis der Ueberwindung derselben; hiebei aber ist er unendlich, d. h. der, der die Endlichkeit als Kategorie des Natürlichen überwunden hat. Ist er aber unendlich, so ist er nicht endlich, und unterliegt auch nicht den Kategorien derselben. Ist aber Aufhören und Ver-

1) Hegel Encyklopäd. §. 381 und 382.

gehen nur eine Kategorie des natürlichen Seyns, des Raumes und der Zeit, so kann es nicht plötzlich, wie aus wolkenlosem Himmel über jegliche Existenz hereinfallen; sondern nur über das, was vorher ihm unterthan war, d. h. das Räumliche und Zeitliche, kann es seinen Bann ausüben, was aber dann darüber hinaus ist, was von Raum und Zeit, von der Natürlichkeit überhaupt nichts weiß, über das hat es keine Macht. Denn es leuchtet ja wohl selbst ein, daß dem Geiste, wenn er aufhören soll, das Prinzip hiezu nicht von außen herkommen kann, sondern daß er es in sich haben muß. Hat er es aber in sich, was hindert dasselbe unausgesetzt in Wirkung überzutreten. Freilich wäre denn erst nicht einmal die nächste Folge die, daß er überhaupt abhanden kommen würde, sondern es würde dieß Prinzip in's Leben getreten, die absolute Negativität des Geistes, und so sein absolutes Insichseyn aufheben, er würde dadurch in Ohnmacht gerathen, nicht abhanden kommen, sondern in das Reich der Natur herabsinken oder vielmehr er würde sich nimmer aus demselben erhoben haben. Oder sollte dieses wohl gutmüthiger Weise den Geist sich entschlüpfen, ihn in seinem Insichseyn ungestört, als wäre er es bereits, fortarbeiten lassen; und dann erst, nachdem es ihm die Freude eine Zeitlang gegönnt, aus seiner Verborgenheit hervorbrechen? Wenn es nur nicht dasjenige Moment wäre, welches, wenn es in dem Geist ist, das erste in ihm ist. Denn der Geist kommt nach der Lehre des Systems aus der Natur her, er ist die Ueberwindung der Natur, die Natur ist in ihm aufgehoben gesetzt. Ist sie aber nun dennoch in ihm nicht aufgehoben, so ist die Natur in ihm das Erste, d. h. sie ist das herrschende, wirkende, und somit ist hiebei ihre nächste Wirkung die, daß sie das Geistseyn des Geistes verhindert und unmöglich macht. Ist die Natur aber aufgehoben, so ist sie in den Geist aufgehoben, und sie kann auf keine Weise mehr auf ihn eine Thätigkeit ausüben, durch welche er in ihre Kategorien heruntergezogen würde. Oder sagt man vielleicht: „Allerdings kann der Geist nicht aufhören, wie die Natur aufhört, es muß dieser Terminus auf die Natur des Geistes angewendet, auf eine andere dem Geiste entsprechende Weise genommen werden". Wir unsererseits sind nun vom ersten vollkommen überzeugt; allein leider entspricht eben nun einmal die factische Sachlage ganz und gar dieser Forderung nicht.

Denn die Sache, wie sie vorhanden ist, verhält sich einmal einfach so: Es ist ein von der modernen Philosophie sogenannter endlicher Geist vorhanden, derselbe ist nicht durch sich, sondern durch das Absolute gesetzt; er ist nicht das Absolute, sondern er ist nur Manifestation des Absoluten. Als diese Manifestation aber kann er kein bleibendes Seyn behalten, weil ja in diesem Falle er noch etwas Anderes wäre, als das Absolute, und dadurch das Absolute endlich bestimmt werden würde. Also er hat kein bleibendes, sondern nur ein vorübergehendes Seyn d. h. nach der einen Seite hin: er hebt sich auf in das Absolute, nach der andern Seite aber, er hört auf. Denn er war vorher da, und zwar ist dieß nicht so viel als: er war bloß als zeitloses Moment, das so gut als nicht gewesen ist; nein er war wirklich da, er war eine seyende Unendlichkeit; und diese Seite seiner Existenz ist es ja überhaupt, in welcher er so wie schon vorher die Natur einen eigenthümlichen Fortschritt für die Entwicklung der logischen Idee bedingt. Und von diesem Geiste also nun fragt es sich, wo er hingekommen sey. Man kann wohl sagen, das Geistseyn ist aufgehoben in dem Absoluten, aber der einzelne Geist? Er ist da gewesen, ist nicht mehr da, d. h. er hat aufgehört, und mag man nun auch die Sache drehen, wie man will; der Geist ist in dem Acte des Vergehens mit seinem ganzen Wesen in einen zeitlichen, ihn selbst überwindenden und in gänzliche Ohnmacht versetzenden Act eingegangen, der nach dem obigen, den Geist überhaupt zu einem zeitlichen d. h. ungeistigen macht. Denn auf welche andere Weise sollte denn der Geist als seyender überhaupt abhanden kommen, als wenn auch er den Weg alles Fleisches geht, d. h. wenn sein Seyn, das vorher sein war, aufhört sein Eigenthum zu seyn, und nun herrenlos in die unmittelbare natürliche Gewalt des Seyns überhaupt wieder übergeht, das freilich nach dem oben gezeigten unmöglich ist. [1] Fragen wir aber weiter, wenn nun der Geist dennoch in etwas anderes aufhören soll, wo kommt er dann hin? so ist diese Frage eine so bedenkliche und verfängliche, daß sie auch auf diejenige Sphäre, in die er nun übergegangen ist, eine ebenso fatale Consequenz ausübt. Denn antwor-

1) Es leuchtet übrigens ein, daß in diesem Falle, wenn der Geist seiner Substanz nach zur Natur zurücksänke, nichts von ihm in's Absolute übergienge, dieser Prozeß also auch für's Absolute gar keine Bedeutung hätte. —

ten wir auf die aufgeworfene Frage nicht ſo, wie wir es allerdings conſequenter Weiſe thun ſollten: er iſt wieder in die Natur zurückgeſunken, aus der er ſich der That nach nie erhoben hatte; ſondern nach dem Willen des modernen Syſtems: er hat ſich in die Sphäre des abſoluten Geiſtes aufgehoben, ſo iſt klar: daß in dieſer Antwort eigentlich der Sinn enthalten iſt, der endliche Geiſt iſt nun nicht mehr dieſer endliche, ſondern er iſt in einer fortſchreitenden Entwicklung in das Abſolute übergegangen, und iſt nun das Abſolute geworden. Daß aber mit einem ſolchen Ausſpruche zugleich auch geſagt iſt, das Abſolute ſtoße ſeinerſeits an das zeitliche Aufhören des endlichen Geiſtes an, und berühre daſſelbe, es gehe in einer ſeyenden oder werdenden Entwicklung direct aus dem endlichen hervor, oder, was ſo viel iſt, es beſtimme ſich gegen Zeitliches, ſey daher ſelbſt zeitlich, und weil zeitlich, auch natürlich, habe alſo gleich dem Geiſte ſich nicht über die Natur und die Kategorien der Natürlichkeit ſich erheben können; — ſollte allgemein einleuchtend ſeyn. Wir wiſſen nun zwar wohl, daß die moderne Schule für derlei Scrupel gleich ihr Narcoticum bereit hat. Man müſſe das Abſolute als ſich zeitlos mit den Stufen ſeiner Entwicklung auch der Natur und überhaupt der reellen Welt vermittelnd begreifen lernen, aber wer dieſes zu begreifen gelernt hat, hat unſeres Bedünkens die beneidenswerthe Kunſt, auch den Widerſpruch und Unverſtand zu begreifen ſich angeeignet. Von einer zeitloſen Entwicklung läßt ſich vielleicht in der logiſchen Sphäre reden; aber wenn einmal das Seyn wirklich geworden iſt, ſo iſt es gewiß eine widerſprechende Forderung, daß dieſes dann plötzlich Glied einer zeitloſen Vermittlung werde. Denn es ſelbſt muß nothwendig in alle ſeine Entwicklungen ſein Seyn und die Wirklichkeit deſſelben fortſetzen; denn dieſe iſt eben ſein Weſen. Sieht man daher nur von außen her den Prozeß des Aufhörens oder der zeitloſen Vermittlung an, ſo läßt ſich ſchon etwas darunter vorſtellen, aber auch nicht weiter als vorſtellen; wendet man aber den Prozeß auf das Seyn, um das es ſich handelt, an, ſo iſt der Punkt, in welchem der zeitloſe Uebergang als die Möglichkeit eines Aufhörens eintreten ſoll, ein abſolutes Wunder. Denn welches andere Verhältniß wäre zwiſchen dem Eintreten der zeitloſen Vermittlung und alſo des Aufhörens, und dem letzten Punkte der ſeyenden und wirklich verlaufenden Entwicklung

möglich, als ein zeitliches und wiederum natürliches; wenn nicht das Verhältniß überhaupt und mit ihm die Möglichkeit des Problems geläugnet werden muß. Das Absolute geht in die Zeit und die Natur über, um zeitlich und natürlich zu erscheinen, dann aber ist diese Entwicklung dennoch wieder eine zeitlose und nicht natürliche, d. h. das Absolute erscheint nicht zeitlich und natürlich, oder Zeit ist nicht und Natur ist nicht, und doch soll das Absolute in diese Formen übergehen, soll darin sich concretisiren, obgleich sie nicht sind. Ja freilich soll es, die moderne Schule möchte es gerne so haben, darum soll es. Der Realität dieser Sphären vermag sie nicht auszuweichen, darum muß sie so wollen, aber das Absolute will von keinem Uebergange und von keinem Rückzuge in sich wissen, darum soll es nur, es ist bloß Zumuthung.

So zerschellt also die Intention der Glaubenslehre, dem verendlichenden Nebeneinander des einzelnen Geistes und des absoluten, durch die Aufhebung des erstern in den letztern zu begegnen, daran, daß sie mit dem Aufgehobenwerden zugleich das Aufhören setzt, und setzen muß, und daß ihr nun aus dem Satze: der Geist kann seinem Wesen und seiner Natur nach nicht aufhören, zugleich auch die weitere Consequenz sich ergibt, also hebt er sich auch nicht in das Absolute auf, oder absoluter und endlicher Geist bleiben, es mag nun daraus folgen, was da will, dennoch neben einander. Sie wirft demnach, ohne sich weiter zu besinnen, die Kategorien der logischen Idee, und die der Idee in ihrem Andersseyn blindlings durch einander, und meint, wie ja bei der logischen Idee die aufgehobenen Stufen nicht mehr seyen, [1] so seyen sie auch in der concreten Idee nicht mehr, als ob es auf der einen Seite wie auf der andern ganz gleich sich verhalte. Nun aber hätte ein etwas umsichtigeres Denken, sie lehren sollen, daß bei jenem ersten Aufheben gar kein reelles und zeitliches empirisches Seyn in's Spiel komme, also die Stufen der logischen Idee hienach gar nie gewesen seyen: daß dagegen aber im Gebiete der concreten Idee das Aufheben, wenn es je hier stattfindet, durchaus noch nicht mit dem Aufheben eines Dinges zusammenfällt, und daß im eigentlichen Sinne hier von gar keinem Aufhören die Rede seyn kann; d. h. von einem solchen Aufhören, in welchem eine Existenz aus der bestimmten Stufe ihres

1) Vgl. übrigens über diesen Punkt unten Cap. 4, A. 1.

Seyns als ſolche in eine höhere übergehe. Denn nehmen wir z. B. das natürliche und geiſtige Seyn vor uns, ſo gehört gewiß kein allzugroßer Scharfſinn dazu, um einzuſehen, daß das erſtere nicht in das letztere in der Weiſe übergehen könne, daß es nun ſelbſt nicht mehr jenes, ſondern dieſes, und zwar durch irgend einen Uebergang ſey. Denn jedes Verlaufen eines Reellen iſt in der That immer ein reelles, und möchte nun auch der Punkt des Ueberganges noch ſo plötzlich und ſubtil fixirt werden, ſo iſt immer ein Anſtoßen und Berühren beider Sphären vorhanden, in der Weiſe, daß der Uebergang in reellem und direktem Verlaufe der folgenden Sphäre die Natur der vorhergehenden mittheilt, oder aber die folgende außer allem Zuſammenhange mit der vorhergehenden Stufe treten muß, wobei natürlich der Uebergang ſelbſt aufhört Uebergang zu ſeyn. Es gibt überhaupt gar keine Annäherung von einem Extrem zum andern, und die Erfahrung zeigt, daß auch das höchſt Organiſirte der Form einer Exiſtenz nach eben ſo reell iſt als das Tiefſte. Die Vorſtellung eines plötzlichen Ueberſchnappens hält ohne dieß nicht, da ſie dem denkenden Geiſte, ſie mag ſo plötzlich ſeyn, als ſie will, dennoch als ausgedehnte Zeit oder wenigſtens als ausgedehnte Baſis für die Betrachtung zu Gebot ſtehen muß. [1] Dieſe an ſich natürliche Sache, iſt daher auch von der Hegel'ſchen Schule hinreichend anerkannt worden. So ſagt ein Recenſent von Göſchel's Beiträgen zur ſpeculativen Philoſophie von dem Hegel'ſchen Syſteme über dieſen Gegenſtand: „Es erkennt dieſe Philoſophie ſehr wohl, „daß die Natur wieder in ſich verſchiedene Stufen bildet, auf denen „ſie der Innerlichkeit entgegenſtrebt, daß die Aeußerlichkeit des Raums „und der Materie, welche ihre abſtracte Grundlage bilden, ſich bis „zum organiſchen Leben zu erinnern vermag; aber ſie beſtimmt deſſen„ungeachtet dieſe ganze Sphäre als die der Aeußerlichkeit im Ver„hältniß zum Geiſt, der als ſolcher die unendliche Negation der „Natur, und nur in dieſer Negation die mehr in ſich zurückgehende „Innerlichkeit iſt. Sie beſtimmt damit den weſentlichen Unterſchied „zwiſchen dem menſchlichen Leibe und der äußeren Natur ſo; daß

1) Iſt aber freilich nun von der Qualität dieſes Ueberſchnappens noch nie ein klarer Begriff, ja überhaupt nur eine einigermaßen eingehende Expoſition gegeben worden, ſo wird dadurch nur offenbar, daß hier in der Form einer flüchtigen Vorſtellung der gewaltige Sprung gemacht werde, der zwei unvereinbare Widerſprüche in ſich bewältigen ſollte.

„jener die innere Natur, die Naturseite des Geistes selbst ist, daß „daher erst im Leibe die Aeußerlichkeit und Natürlichkeit durch die „immanente Negation des Geistes zum untergeordneten Momente „herabgesetzt und ihre Abstraction überwunden ist. Ferner erkennt „sie, daß die höheren Stufen der Natur, wie das „organische Leben, die niederen nur ideell in sich „aufheben, nicht ihrer äußeren Existenz nach, daß „daher der organische Lebensproceß nur eine besondere isolirte Exi„stenz hat, und daneben z. B. das mechanische Verhalten sich gel„tend macht und der chemische Proceß sein Recht ausübt. Daher „steht die einzeln existirende Natur dem Menschen „mit seiner Natürlichkeit, d. i. seinem Leibe äußerlich gegen„über, beschränkt ihn mit ihrer Aeußerlichkeit, agirt und reagirt „gegen ihn in ihrer äußerlichen höchst unbequemen mechanischer, „chemischen oder sonst irgend einer Weise.“ [1]

Also in der ganzen Natürlichkeit findet sich kein Aufhören, und doch ist es die Natürlichkeit allein, wo noch ein Aufhören gesucht werden kann, und man muß daher, wenn man irgendwie von einem Verhältniß der Stufen der Natur zum Geiste und späterhin zum Absoluten reden will, seine Zuflucht zu einem ideellen Aufgehoben werden nehmen. Wir wollen nun hier über diese Annahme nicht rechten, indem wir die Widerlegung einem andern Orte vorbehalten; nur das zeigt sich: auch beim ideellen Aufgehobenwerden ist die Existenz dessen, was aufgehoben wurde, noch vorhanden. Und zwar kann man nicht sagen, der Geist sey etwas ideelles, könne also aufgehoben werden; die Consequenz aus dem Obigen lautet vielmehr so: jedes wirklich Seyende kann nur ideell aufgehoben werden, es selbst dauert nach der Existenz, die ihm zukommt, fort. Nun ist aber der endliche Geist nicht ein logisches Moment in der Idee, sondern ein wirkliches, das Subject in seinem Für sich seyn, die Unendlichkeit als eine seyende, und daher bleibt er auch nach der ideellen an ihn freilich unbegreiflich vollzogenen Aufhebung hin wie her dieses abstracte Subject, diese seyende Unendlichkeit. Es mag also das ideelle Aufheben beschaffen seyn wie es will, der Geist muß auch nach der Aufhebung hin wie her fortdauern, weil von dem wirklich Seyenden zum Absoluten kein direkter Uebergang gedacht werden

1) Hallische Jahrbücher, 19. Aug. 1840. Nro. 199.

kann; wobei dann freilich noch die ideelle Aufhebung als unmöglich ſich erweißt. Es kann alſo der Geiſt alles mehr erleiden als eine ſolche Aufhebung, wie die Glaubenslehre ſie verlangt. Denn hat er natürliche Qualitäten, ſo hört er nicht auf, weil die natürliche Exiſtenz auch nach ihrem Aufhören dennoch noch fortdauert, iſt er aber wirklich Geiſt, ſo hört er nicht auf, weil er die Kategorie des Aufhörens überwunden hat, und vielmehr gerade ihr entgegen das ewige und unendliche Bleiben iſt, das alle Aufhebung an ihm überdauert und unmöglich macht. So groß und ſo folgereich iſt alſo das metaphyſiſche Mißverſtändniß, das der Explication der Glaubenslehre und der modernen Philoſophie, zu Grunde liegt; und doch iſt dieß Mißverſtändniß, dieſes gläubige Zuſammenfaſſen unvereinbarer Dinge es allein, was ihr eine ſolche Ruhe und ſolche Zufriedenheit verleiht, und ihr den ſüßen Wahn erhält, ſie unterſcheide ſich von der andern Theologie dadurch, daß während dieſe durch das Setzen der göttlichen Perſon neben andern Perſonen die Gottheit verendliche, ſie ſelbſt allein das Abſolute durch die ſtatuirte Setzung und Aufhebung des Endlichen durch und in das Abſolute auf eine würdige und abſolute Weiſe gefaßt habe. Arme Einbildung! Deine endliche Perſonen und Geiſter können weder vom Abſoluten geſetzt werden, noch, geſetzt, vergehen und aufhören! Und doch ſind endliche Perſonen da, die zu begreifen ſind, und das Abſolute ſoll auch da ſeyn!

So haben wir alſo nun aus der vorſtehenden Unterſuchung das Reſultat, a) endliche Perſonen können als hervorgehend aus dem Abſoluten, und durch dieſes zu ſeiner Selbſtentwicklung geſetzt, nicht gedacht werden. b) Wenn auch die bloße Unendlichkeit ſich aufheben kann in die Abſolutheit, der einzelne Geiſt aber bloß unendlich iſt, nicht aber abſolut, ſo kann dennoch nicht geſagt werden, ohne in einen Widerſpruch zu gerathen, der einzelne Geiſt ſey ein endlicher, in dem Sinne nemlich, daß er aufhöre. Ein aufhörender Geiſt iſt kein Geiſt, eine aufhörende Perſon, keine Perſon. So möchte man denn vielleicht die Forderung, daß der einzelne bloß unendliche Geiſt in das Abſolute ſich aufheben ſoll, und das Factum, daß er dennoch nicht aufhören kann, weil es ſeinem Weſen widerſpricht, als eine unauflösliche Antinomie betrachten, jedoch nicht mit Recht, denn es ſind in dieſem Satz Dinge

hereingenommen, die nicht herein gehören, oder die nicht erwiesen sind. Nemlich vorallererst müßte erwiesen werden, daß der einzelne bloß unendliche Geist in den Absoluten übergehen müsse. Zwar könnte man hier sagen, wenn der einzelne unendliche Geist sey, so müsse auch der absolute seyn, und hätte in soweit auch Recht; aber ob der absolute Geist aus dem einzelnen erst werden müsse und in demselben werde, das ist ein Satz, der erst einer genaueren Untersuchung bedürfte, und viel zu sehr nur oben hin genommen wurde. Ist aber dieß der Fall, so leuchtet ein, daß eben dieser Begriff unerwiesen und also zu viel in den obigen Satz hineingenommen worden ist. Wir können daher nur sagen, daß in der Absolutheit die Unendlichkeit aufzugehen habe, aber mit dem einzelnen Geiste hat dieß nichts zu schaffen; so geht auch in den absoluten Geist, (— vorausgesetzt, daß dieser Ausdruck ein richtiger sey —) die Unendlichkeit auf, aber nicht deßwegen in diesem Geist der einzelne Geist, denn Geist und Geist gehen, und können nie in einander aufgehen.

Es müssen also die einzelnen Personen das eine Mal in Kategorien, die ihr Wesen übersteigen, und mit ihrem empirischen Vorhandenseyn in Widerspruch gerathen, das andere Mal aber in solchen aufgefaßt werden, die hinter ihrem Begriffe zurückbleiben, und so einen gleichen Widerspruch ihnen beibringen, wenn sie nemlich dasjenige leisten sollen, was die Strauß'sche Glaubenslehre von ihnen verlangt.

Bis hieher haben wir uns an die einzelne Persönlichkeit, in der Art, wie sie in der Selbstentwicklung des Absoluten nothwendig ist, gehalten; werfen wir nun aber auch einen Blick auf das Absolute selbst in seinem Verhältnisse zu den einzelnen sogenannten endlichen Persönlichkeiten. Unter dem Absoluten haben wir gemäß der Strauß'schen Definition zu verstehen: „das Allgemeine, welches im Subjecte zur Objectivität und wahrhaften Wirklichkeit kommt, und somit das Subject in seinem abstracten Fürsichseyn aufhebt.“ Wir unterscheiden in dieser Definition zweierlei: das Allgemeine und das Subject in seinem Fürsichseyn, das Endliche. Keines an sich ist das Absolute, sondern dem Allgemeinen fehlt die Wirklichkeit, dem Subject aber die Allgemeinheit, deßwegen muß jenes sich bewegen zu diesem, dieses aber durch jenes und in jenem aufgehoben, seines abstracten Fürsichseyns entkleidet werden. Beide Termini sind also nur Momente in dem

Absoluten, oder dieses ist die wahrhafte, höhere Einheit von beiden. Wir werden also, wenn wir nach dem Absoluten fragen, nicht auf die Bewegung oder den Prozeß hingewiesen, sondern auf ein Resultat desselben, das freilich in der Definition nicht mehr genannt ist. Denn an dem Prozesse selbst können wir uns nicht halten, da wir in ihm Schritt für Schritt die Nothwendigkeit nachweisen können, theils aus seiner Unmittelbarkeit, theils aus seiner Unangemessenheit sich zu entwickeln. Sonst wäre es ja kein Prozeß. Auch kann man nicht sagen, daß gerade der Prozeß das Absolute sey, denn so lange es in diesem sich befindet, ist es noch nicht das Absolute, also muß man nothwendig annehmen, daß das Absolute dasjenige Allgemeine sey, welches durch die Subjectivität zur wahren Wirklichkeit nicht erst kommt, sondern gekommen ist, und somit auch das Subject in seinem abstracten Fürsichseyn nicht erst aufhebt, sondern aufgehoben hat. Sonach wäre das Absolute erst noch zu bestimmen und gerade nachzuweisen, was nun das aus einem solchen Prozesse herkommende sey. Man kann uns hiebei nicht sagen, daß gerade sein Prozeß seine Selbstentfaltung sey; denn entweder ist dann in diesem Falle, wenn es bloß diese seine eigene Selbstentfaltung ist, das Absolute in eine ewige Unruhe und damit Ohnmacht seiner selbst gesetzt, oder, wenn man dieß nicht will, erhält man der Entfaltung für die Erkenntniß gegenüber ein kantisches Ding an sich; über welchen Gegenstand wir auf den letzten Theil des vorigen Kapitels verweisen. Wir übergehen indeß bis auf weiteres, ein solches näheres Eingehen auf das Wesen des Absoluten, und halten uns an die bekannten Vorstellungen, wie sie auch in der Strauß'schen Glaubenslehre vorkommen, und untersuchen nur, in welchem Verhältniß denn dieses so vorgestellte Absolute zu den endlich seyn sollenden Subjecten, und zu den einzelnen Persönlichkeiten stehe. Denn zu der Annahme eines vorgestellten und auch nur vorausgesetzten Absoluten in der Strauß'schen Glaubenslehre berechtigen uns ihre eigenen Aussprüche, wenn sie sagt: „Man könne insofern nicht sagen, daß Gott sich erst im Menschen zum Selbstbewußtseyn hinauf arbeite, als er, mag man einen Zeitpunkt fixiren, welchen man will, sich immer dazu hinaufgearbeitet hat.“ Wir haben also ein Absolutes, das über allen Gliedern seiner Entwicklung steht und fertig ist, das nun einmal absolut da ist, und von dem an sich weiter nichts zu sagen ist, als daß es durch

dieſe einzelnen Entwicklungsſtufen ſelbſt zu ſich kommt, oder auch in denſelben ſich entfaltet. Dieſe Entwicklungsſtufen dürfen daher, und zwar keine derſelbe und auch nicht alle zuſammen fixirt werden, ſondern bloß die Bewegung des Abſoluten in ihnen, d. h. das Abſolute, das dieſen Bewegungen vorausgeſetzt iſt. Ziehen wir nun dieſe Sätze in Beziehung auf unſere vorliegende Aufgabe näher in Erwägung, ſo ſcheint aus denſelben zunächſt hervorzugehen, daß das Abſolute, mag es nun auch mit den Perſonen ſtehen, wie es will, dennoch ſtets neben und über anderen Perſonen und endlichen Geiſtern ſtehe. Denn hat ſich das Abſolute in jedem Momente zu ſich ſelbſt hinaufgearbeitet, obgleich die einzelnen Stufen ſeiner Entfaltung vorhanden und auch theilweiſe noch nicht vollendet ſind, ſo ſind dieſe Stufen neben ihm da, und ſollte auch das Abſolute die Weltentwicklung sub specie aeternitatis als die ſeine anſehen, und wäre man auch geneigt, dieſen Ausdruck, wegen ſeines hohen und guten Klanges zu adoptiren, obgleich er nichts weiter iſt, als ein ultimum refugium für dasjenige, was man nicht mehr deutlich erkennt, und deßwegen auch nicht mehr auf eine erkenntliche Weiſe darſtellen kann: immer muß zugegeben werden, daß die Weltentwicklung etwas anderes iſt, als das ſich in dieſer Entwicklung anſchauende Abſolute, ſonſt vermöchte dieſes ja nicht ſich darin anzuſchauen, daß alſo Gott und Welt unterſchieden ſind, und namentlich daher die Welt in ihren Stufen als Endliches von dem ſtets ihr zuvorgekommenen und ihr gegenüber vollendeten Gotte mit vollem Rechte ſich unterſcheide und in ein differentes Verhältniß gegen ihn trete; denn ſollte ſie auch die Selbſtentwicklung Gottes ſeyn, ſo iſt ſie doch blos ſeine Entwicklung, die Entwicklung und zwar die ſeyende. Gott aber iſt nicht ſeine Entwicklung in der Stufe der Entwicklung, ſondern Gott ſelbſt das Abſolute, das aus und über allen dieſen Entwicklungen hervorgeht. Wollte man daher auch das Hervorgehen und Geſetztwerden einzelner Geiſter und Perſonen, ebenſo ihr Vergehen und Aufhören mit den unauflöslich an dieſen Vorſtellungen haftenden Widerſprüchen überſehen und zu vergeſſen ſuchen; ſo hat man dennoch für die Dauer der endlichen Perſonen und der Naturſtufen, und dieſe dauern ja in der Gattung ewig, einen Gott und eine Welt mit Natur und endlichen Geiſtern einander gegenüber. Nimmt man nun die Verſicherung dazu, daß

Gott sich bereits zum Selbstbewußtseyn hinaufgearbeitet habe; so entsteht erst die Frage, wo und wie? In dem Fragenden kann dieß noch nicht geschehen seyn, denn noch steht ihm ja Gott als ein anderer von ihm verschiedener gegenüber, und Gott ist nur in dem Individuum gewußt; er aber weißt sich in ihm noch nicht, weil das Individuum sich noch nicht in Gott weiß; es muß also auf die obige Frage geantwortet werden, daß Gott in anderen Entwicklungsstufen endlicher Geister zu seinem Selbstbewußtseyn gekommen sey. So curios und gewiß auch ungeschickt diese Anschauung nun seyn mag, so gibt sie dennoch die Ueberzeugung: nicht in mir, sondern durch andere Individuen, und also über mich hinaus hat sich Gott ein von mir verschiedenes Selbstbewußtsein errungen. Ich erhalte somit einen von meinem Selbstbewußtseyn unabhängigen selbst bewußten Gott; es tritt Selbstbewußtseyn dem Selbstbewußtseyn, göttliche der menschlichen Person gegenüber. Es hört also zur Zeit mein Seyn an dem Seyn Gottes auf, und ebenso das Seyn Gottes an dem meinigen. Ja es gilt dieß überhaupt nicht bloß von einem Individuum und von einer bestimmten phänomenologischen Entwicklungsstufe desselben, sondern überhaupt von allen Individuen; es mag auf einer Stufe stehen, auf welcher es immer will. Die Einigung mit dem Absoluten mag geschehen in der speculativen Erkenntniß der Einheit Gottes und des Menschen; auch hier wird stets eine Kluft, die die beiden Sphären des göttlichen und menschlichen Bewußtseyns gegenseitig abgrenzt, unausgefüllt zurückbleiben. Denn weißt sich auch Gott in dem Individuum, und das Individuum in Gott, so muß doch schon im Interesse dieses Wissens selbst ein Unterschied zwischen dem beiderseitigen Wissen statuirt werden, der einerseits das menschliche Wissen zu einem eingeschlossenen beschränkten, andererseits das göttliche zu dem umschließenden macht, der eben deßwegen für das menschliche Wissen eine unabsehbare Reihe von Entwicklungen bedingt; wie sich ja der Moment gar nicht denken läßt, in welchem das menschliche Wissen vollkommen dem göttlichen gleich geworden wäre, sofern mit dem Aufhören der Fortentwicklung auch die Aufhebung der bereits Entwickelten, und somit ein Zurücksinken in das absolut Leere überhaupt gegeben ist. Es hat also das menschliche Wissen, als das gesetzte Selbstbewußtseyn Gottes, die Beschaffenheit, daß es gar nie

das an ſich ſeyende Abſolute erreichen kann; iſt alſo das Abſolute über allen Gliedern ſeiner Entwicklung fertig vorhanden, und hat ſich daſſelbe in jedem beliebigen Zeitpunkte, Alles überfliegend, ſchon zum Selbſtbewußtſeyn hinauf entwickelt, ſo iſt ſeine Entwicklung und ſein Bewußtſeyn überhaupt nicht in den Individuen, ſondern über alle Individuen hinaus, und das Seyn des Individuums überhaupt, ja ſein Selbſtbewußtſeyn, hört an dem Seyn und dem Selbſtbewußtſeyn Gottes auf; beide Sphären kommen in ein relatives Verhältniß gegeneinander, und zwar ſo, daß beide als ſeyende gedacht werden müſſen. Vielleicht recurrirt man nun hier auf das ultimum refugium aller menſchlichen Noth und Wirren, den Tod, und behauptet, daß erſt durch ihn der endliche Geiſt der Wahrheit nach in das abſolute Seyn aufgehe und verſchwinde, und ſo jene vollſtändige Einigung eintrete. Allein was hilft das? der Tod iſt ein natürlicher Act, der das Individuum als ſolches gar nichts mehr angeht. Er tritt ein auf jeder Stufe der Entwicklung; und das niederſte wie das höchſte geht demſelben Ziele entgegen. In ihm ſoll das endliche Selbſtbewußtſeyn in das Abſolute übergehen, doch in dieſer neuen Geſtalt verhält es ſich ganz gleichgültig gegen ſein vorheriges Daſeyn. Es kommt dieſem als individuellen abſolut abhanden. Es iſt alſo in der That und Wahrheit, der Tod keine Einigung des Endlichen mit dem Abſoluten, ſondern er iſt dasjenige, was alle Einigung als unmöglich erweist. Denn in dieſer Form der Einigung iſt das Abſolute ſchon vor dieſem letzten Schritte vorhanden, da es ganz gleichgültig iſt, ob dieſes oder jenes Individuum durch den Tod mit dem Abſoluten geeiniget werde, ſofern dieſe Einigung mit dem Individuum ſelbſt in keinem Verhältniſſe überhaupt mehr ſteht. Was alſo das Abſolute durch den Tod des Individuums werden kann, iſt es daher ſchon längſt, hier iſt kein Unterſchied und alſo auch keine Einigung möglich. Es iſt ſomit überhaupt jener Punkt der Einigung, der zugleich die wirklich vorhandene Grenze aufhöbe, nirgends anders zu ſuchen, als in der ſpeculativen Erkenntniß; wo er aber gleichfalls nicht iſt. Auch thut dann hier der Umſtand, daß das Individuum oder das endliche Selbſtbewußtſeyn von dem Abſoluten ſelbſt geſetzt iſt, durchaus nichts zur Sache. Denn ſo abſtract und gleichgültig der Tod ſich zum Individuum ſtellt, ſo daß das Sterben

überhaupt nichts individuelles mehr ist, ebenso einflußlos, steht das Factum des Gesetztwerdens für das endliche Selbstbewußtseyn da. Mag das Individuum That des Absoluten und somit demselben nicht fremd seyn, für das Individuum ist diese That eine absolute jenseitige, indem sich hier zwischen dem Seyn als Absolutes und dem Seyn als endliches durchaus keine Vermittlung aufweisen läßt, es läßt sich daher auch diese hier entstehende Kluft eben durch das Wissen von dieser Vermittlung nicht aufheben, weil dieses Wissen ein unmögliches ist. Denn es ist dieses Factum nicht eine That des Bewußtseyns, sondern lediglich ein natürliches Ereigniß, das überhaupt bloß einmal da ist, und absolut auftritt, was aber jenseits des Bewußtseyns geschehen, oder worin das Bewußtseyn selbst zu Grunde gegangen ist, das kann der Natur der Sache nach auch durch keinen Act des Bewußtseyns mehr aufgehellt und aufgehoben werde. Man kann daher wohl andere und sich selbst bereden, That des Absoluten zu seyn, und es gehöre daher nur die gehörige Höhe des Bewußtseyns dazu, um jene Kluft auszufüllen; jener uns jenseitige und natürliche Act unseres Gesetztseyns läßt uns dennoch nicht darüber hinauskommen, wie denn ja auch das Factum, daß ich in mir als endlichem das Absolute wissen muß, daß also die Endlichkeit als vorhandene und zwar mir eigenthümliche noch wirkt und eben die nothwendige Unterscheidung meiner von dem Absoluten möglich macht, dieß klar darthut. So wartet demnach auch das bis zum speculativen Erkennen geförderte Bewußtseyn einer wahrhaftigeren Einigung mit der Gottheit, als die Erkenntniß vermöge ihrer Natur je zu geben im Stande ist; oder ist diese Einigung allerdings bei den besonders obwaltenden Umständen nicht möglich, und ist daher das menschliche Bewußtseyn in dem ihm zugemutheten Prozesse genöthigt zurückzubleiben, so muß dennoch das Absolute selbst, wo und wie es immer auch seyn mag, auf irgend eine freilich unerklärliche Weise das menschliche Selbstbewußtseyn überflügeln, um sich in seiner Vollendung zu haben. Daher hat das Absolute, man mag es auch zu einem Zeitpunkt fixiren, zu welchen man will, doch immer bereits zum Selbstbewußtseyn sich hinaufgearbeitet, und, setzen wir hinzu, da dieses Hinaufarbeiten über das menschliche Bewußtseyn hinaus gewiesen ist, so ist es jenseits desselben; und das jenseits desselben

fertige Selbstbewußtseyn muß gegen das endliche Selbstbewußtseyn zur Zeit sich abgrenzen und in einem differenten Verhältnisse stehen.

Allein, möchte man sagen, wenn auch immerhin das Abgeschlossenseyn des endlichen Selbstbewußtseyns gegen das Absolute zuzugeben ist, so ist doch damit noch nicht eine Person neben anderen gelehrt. Denn wenn es zu dem Wesen des Endlichen allerdings gehört in seinem Gesetztseyn eine Schranke zu haben, so ist es dagegen ebenso das Wesen des Absoluten, diese Schranke aufzuheben. Dieses also wird sich nicht abschließen gegen das endliche Selbstbewußtseyn, da ja dieses seine eigene That ist, sondern es vermag dasselbe als sein Eigenthum, oder als das, was es selbst ist, mit sich zu einigen, und so ist in ihm die absolute Continuität und Zusammenfassung gegeben, in welcher dennoch das endliche Selbstbewußtseyn in seinem Unterschiede gegen das Absolute fällt.

Es heißt also hier: es ist nur die Endlichkeit des Selbstbewußtseyns, welche nicht über sich hinauskommen vermag, aber eben in dem Absoluten ist diese Endlichkeit aufgehoben und daher auch alle hieraus sich ergebende Beschränktheit beseitigt. Gerade dieses Wissen, in dem diese letzte Schranke fällt, wäre die Betrachtung sub specie aeternitatis. So ist nun allerdings das Absolute aus den frühern gefährlichen Schranken herausgenommen, aber es fragt sich nun ebenso sehr, ob denn die Schranken auch da, wo sie zurückbleiben sollen, nemlich auf Seiten endlicher Subjecte Stand halten. Das Absolute betrachtet sich sub specie aeternitatis, d. h. mit Ueberflügelungen und Aufhebung derjenigen Schranken, die dem endlichen Selbstbewußtseyn nothwendig sind. Aber fällt dann nicht das endliche Selbstbewußtseyn gerade in derjenigen Bestimmung, die dasselbe dem Absoluten gegenüber haben soll? Fällt nemlich die Endlichkeit des Selbstbewußtseyns in der göttlichen Betrachtung, so hört das Selbstbewußtseyn auf, auch ein einzelnes für das Absolute zu seyn; und zwar kann dieses Aufhören der Einzelnheit des Selbstbewußtseyns für das Absolute nicht erst an einem bestimmten Punkte eintreten, so daß jetzt noch endliches, jetzt aber durch die Betrachtung sub specie aeternitatis ein unendliches dem Absoluten homogenes gegenübergestellt wäre. In diesem Falle würde ja in die Betrachtung des Absoluten selbst ein verendlichender Wechsel fallen: es muß also diese Betrachtung eine schlechtweg

über alle Momente sich ausdehnende seyn, das heißt aber dann: es werden durch sie alle Momente ihrer Endlichkeit und Einzelnheit entkleidet, d. h. sie verschwinden in ihr in die ewige unterschiedslose Selbstanschauung des Absoluten so, daß die endlichen Formen weder zur Existenz und selbstständigen Darstellung zugekommen sind, noch auch überhaupt kommen können. Die ganze Entwicklung durch die Stufen der Natur muß also auf diese Weise fallen. Indessen wenn einmal diese endlichen Formen, und namentlich das Moment des endlichen Selbstbewußtseyns, woher und wie es wolle, gesetzt ist; so ist auch das absolute Wissen die Betrachtung sub specie aeternitatis nicht im Stande dasselbe seines endlichen Daseyns, das gerade als endliches unendliche Dauer hat, zu entkleiden und ihm seine gegen es selbst gerichtete Grenze zu benehmen. Es bleibt nemlich dem Absoluten keine andere Waffe als die des Wissens, da jede andere Thätigkeit schon an und für sich ein natürliches Verhältniß zu dem gesetzten Momente begründen würde. Das Wissen aber ist nothwendig auf das wirkliche Seyn gegründet. Es muß also das Absolute, so lange und so weit es die Momente der Weltentwicklung betrachten und wissen will, zugleich dieselben setzen, und zwar als einzelne natürliche, zumal da diese Momente keine Existenz haben, als die, welche ihnen das Absolute gibt, oder wie weit in ihnen das Absolute selbst vorhanden ist und sich in ihnen entwickelt. Es folgte also zuerst für diese Betrachtung sub specie aeternitatis die Nothwendigkeit zweier zu gleicher Zeit eintretender, einander direct widersprechender Thätigkeiten. Das Wissen soll die Aufhebung der Endlichkeit der Entwicklungsmomente seyn, während doch zu gleicher Zeit im Interesse dieses Wissens das, was aufgehoben werden soll, von demselben Absoluten gesetzt werden muß. Denn Gott kann sich nicht sehen in den vergehenden Gestalten, wenn er nicht dieselben Gestalten setzt, und zwar setzt noch in dem Augenblicke, in welchem sie auch vergehen sollen, weil sonst eine Lücke entstünde, die die Zusammengehörigkeit des Prozesses seiner Glieder aufheben müßte. Es kann nur das Gesetzte aufgehoben werden auch durch das Wissen, es ist daher nothwendig, daß das Aufzuhebende im Interesse des Aufhebens auch während dieses Prozesses immer wiederum zugleich auf's neue gesetzt, und also auch nie aufgehoben werde; d. h. aber dann

mit andern Worten: es sind beides überhaupt, von einem und demselben Subjecte ausgesagt, widersprechende Thätigkeiten, die trotz aller Anstrengung immer wieder in ihre entgegengesetzte Natur zurück und auseinanderfallen, so daß das Absolute in der aufhebenden Betrachtung der von ihm zugleich gesetzten Momente der Weltentwicklung in einem unauflöslichen Widerspruche mit sich selbst sich befindet. Sind aber die Weltwesen zu Incarnationen des Absoluten selbst gemacht, so bleibt ferner dem Wissen des Absoluten überhaupt keine Macht mehr übrig, die nothwendig in seine Entwicklung gesetzte und durch Eröffnung des Gebietes der Wirklichkeit in seine eigene Sphäre eingedrungene Endlichkeit zu zersetzen und umzuwandeln. Denn es findet sich nun im Absoluten vor; das Wissen selbst aber hat keine für die Wirklichkeit und Natürlichkeit als solche umwandelnde und aufhebende Eigenschaft. Denn das natürliche Seyn kennt für seine Fortbewegung nur Kategorien der Natürlichkeit; jede andere ist ihm absolut jenseits ohne allen Anknüpfungspunkt, wollte also das Wissen auf das natürliche Seyn, soweit es natürlich und endlich ist, einen umwandelnden Einfluß ausüben, so müßte es selbst zu natürlichen Qualitäten sich bequemen, wobei aber freilich für den vorgesetzten Fall nichts herauskommen könnte, als daß das Wissen selbst aufhört, Wissen zu seyn. Faßt man also einmal die Momente der Weltentwicklung, als Entwicklungsmomente des Absoluten, so trennt sich nothwendig das Wissen und das Seyn des Absoluten, man hat dem Wissen die Macht genommen, indem man das Nichtwissen wirklich werden ließ im Absoluten, und doch das Nichtwissen in seinem Kreise, soweit es dieses ist, nicht in Kategorien des Wissens verlaufen, und somit auch von denselben nicht wieder zum Gehorsam und zur Botmäßigkeit zurückgebracht werden kann. Das Wissen und die Betrachtung sub specie aeternitatis steht also machtlos den endlichen Momenten der Entwicklung Gottes gegenüber; ja es ist nach einer weiteren Consequenz, da seine Wirklichkeit endlich geworden und geblieben ist, nun selbst zur Endlichkeit herabgesunken, der jene stets jenseitig und unerreichbar gegenüber steht. Steht es dann aber nach dem Oben gezeigten weiter fest, daß das Endliche für sich selbst, wenn es einmal ist, nicht mehr aufhören kann, sondern sein trauriges Vorrecht die ewige Fortsetzung seiner selbst, das Sich-

continuiren in allem Wechsel, kurz die Unendlichkeit ist, so ist freilich ein Riß zwischen den beiden Gebieten eingetreten, der gegen alle Rettungsversuche nur immer größer und gewaltiger wird, für welchen also auch keine Aussicht auf einstige Ausfüllung und Vereinigung übrig bleibt. So ist also nach der vorliegenden Anschauung das Wissen des so gefaßten Absoluten nicht im Stande, die endlichen Stufen seiner Entwicklung ihrer Endlichkeit zu entkleiden, sich also über dieselbe in der That und Wahrheit in eine absolute Sphäre in und mit ihnen zu erheben; ebenso wenig ist es im Stande dem endlichen Seyn, dem endlichen Selbstbewußtseyn das geforderte Aufhören und Vergehen zu bringen, da es auch hierin einerseits in ein zeitliches Verhalten gegen dasselbe eingehen, oder Kategorien, die es nicht hat und haben kann, gegen es anwenden müßte. Ja sollte man auch das erstere übersehen, so ist noch in diesem letzteren eine unauflösbare Unmöglichkeit; und gerade hierin zeigt sich die endliche Existenz so fester, auch gegen das Absolute absolut hartnäckiger Natur, daß beide nebeneinander fortbestehen, sich gegenseitig gegen einander bestimmen, und also auch hier wieder wechselseitig das Moment der Endlichkeit gegen einander ausüben müssen.

Ergibt sich aber uns auf diese Weise auch durch die geprebigte Lehre von dem Prozesse eine Unmöglichkeit, die endliche Person zum Absoluten in ein anderes als differentes Verhältniß zu setzen, so muß, wenn näher auf die Sache eingegangen wird, überhaupt behauptet werden, daß jegliches Heraustreten aus und Zurückkehren in das Absolute ebenfalls absolute Facta seyen, die nothwendig einen Riß zwischen den beiden Sphären des Absoluten und des Endlichen veranlassen, durch welchen beide gegeneinander endlich sich bestimmen und auseinander fallen. Denn gewiß ist es nicht die Seite der Idealität, des sich selbst durchsichtigen Seyns,[1] aus welchem sich zuerst die Nothwendigkeit eines sich Entwickelns, eines Hervorgehens ergibt. Sich selbst durchsichtig, ruhend in der Klarheit des absoluten Wissens, ist nur dasjenige, was wirklich in demselbigen bereits gesetzt und in seine Sphäre aufgenommen ist. Dazu aber mußte es schon vorher vorhanden seyn, es muß bereits Wirklichkeit gehabt haben. Gehabt haben, d. h. die reelle unendliche Wirklichkeit

1) Vgl. hiezu, wie zu den sonstigen metaphysischen Erörterungen die zusammenhängende Kritik der philosophischen Anschauungsweise Hegels.

seines Seyns muß aufgegangen seyn in die absolute, die Unendlichkeit in sich zurücknehmende ideale Wirklichkeit des Wissens, was aber seiner Natur nach nie in einem selbstständigen, seyenden Prozesse, also überhaupt in gar keinem Prozesse geleistet werden kann. Denn die reelle oder unendliche Wirklichkeit schließt als solche nothwendig das Absolute und das Wissen überhaupt aus, indem das erstere eben das Versinken in den Prozeß der Natürlichkeit, das letztere aber das Ueberwunden- und Aufgehobenseyn dieses Prozesses ist. Es ist also auch leicht zu erachten, daß diese direct einander entgegengesetzten Formen unmöglich zugleich vorhanden seyn können: soll also vom Absoluten aus irgend etwas gesetzt werden, so kann es durchaus nicht als Bestimmung desselben, soweit es Idealität, absolutes Wissen ist, angesehen werden; es gehört ihm nur an, soweit es Seyn ist, und Seyn, soweit es noch nicht sich selbst zur Durchsichtigkeit würde, d. h. unmittelbares Seyn. Gehört es ihm aber nur insofern an, so gehört es dem Absoluten als Wissen und Idealität gar nicht an; und somit ist dann auch sein wirkliches Gesetztwerden durchaus von diesem Letzteren unabhängig. Es steht also als absolutes Factum da. Auf gleiche Weise verhält es sich denn auch mit der Zurückkehr. Ein wirklich vorhandenes soll aufhören wirklich vorhanden zu seyn, und doch ist dieß Aufhören selbst das gewaltsame Festhalten dieser reellen Wirklichkeit. Oder vielmehr, indem ich sage, das Wirklichvorhandene hört auf, so wird meine Aussage genöthigt, das Negirte wieder selbst in sich aufzunehmen, und nicht nur aufzunehmen, sondern in die Sphären, in die das Aufgehörte einmünden soll, überzutragen. Denn es ist leicht einzusehen, daß das Aufhören der Wiederanfang, die Fortsetzung des Vorangegangenen ist; hört also im Prozeß das reell Wirkliche oder das wirklich Vorhandene an dem Absoluten auf, so wird dieses dadurch zum Wiederanfang desselben gemacht. Zudem ist dann eben so wenig zu begreifen und widersprechend, wie ein reell vorhanden Gewesenes in das absolute Wissen oder überhaupt in ein Wissen auf- und zurückgehen soll? Etwa dadurch, daß es gewußt wird? Aber in diesem Falle muß es im Wissen *vorhanden gewesen* seyn, nicht erst werden, denn das Wissen ist nicht das Werden seines Seyns, sondern vielmehr das Seyn seines absoluten *Gewesenseyns*. Es mußte also im *Wissen* bereits seyn, in der Be-

stimmtheit seines absoluten Beisichseyns bereits existiren, ehe es geworden ist, weil die einander direct entgegengesetzten Formen der Idealität und der Natürlichkeit nicht zugleich seyn können, das Wissen auf keine Weise als eine Bewegung von dem reellen Gebiete des wirklichen Seyns zu den ideellen des Absoluten gefaßt zu werden vermag, und daher auch das Werden hier ausgeschlossen bleibt. Oder wie kehrt die in Frage stehende wirkliche Existenz sonst zurück? Was ist dieses Zurückkehren? Etwa eben ein Uebergehn und Einmünden eines natürlich Vorhandenen in die Sphäre eines andern. Dann aber muß nicht nur dieses Andere, wie oben schon gezeigt wurde, ebenfalls ein natürliches seyn, sondern es geht auch weiter hervor, daß dieses Zurückgehen das Andere, so weit es Wissen ist, gar nicht berührt, daß es von diesem gar nicht appercipirt werden kann. Es mag also vielleicht, wenn man nun einmal es durchaus nicht anders will, im absoluten Wissen, auch im absoluten Geiste eine gewisse, verdeckte und unerforschte Vorrathskammer vorhanden seyn, aus welchem mancherlei hervorgeht, und in welche ebenso auch wiederum mancherlei zurückgeht; nur muß man aber dann nicht behaupten wollen, daß der hier sich entwickelnde und ausleerende Schatz das absolute Wissen irgend etwas angehe. Im Gegentheil, sowohl der Anfang als auch das Ende dieser Evolutionen sind für das absolute Wissen selbst vollkommen jenseits, ohne Verhältniß mit ihm als solchem stehend, und daher müssen auch wohl selbst die einzelnen Existenzen dieser Entwicklung diesem Wissen als jenseitig, oder im letzten Falle, sollte es ja von ihnen Kunde erhalten, doch als neben ihm bestehend erscheinen, da es sowohl von ihrer Geburt als ihrem Rückgang in sich nichts weißt und vermerkt. Freilich ist es bei so bewandten Umständen schwer begreiflich, wie hier noch von einem Absoluten und einem absoluten Wissen geredet werden kann als einem Absoluten sich selbst in reinster Klarheit durchsichtigem, das dennoch eine ganze Unsumme von unmittelbaren, undurchsichtigen und unklaren Seyn in sich enthält, das daher noch unfreiwillig sich hinein reißen lassen muß in die ungewisse Nacht eines Meeres von Evolutionen, einem Absoluten, das aus diesem Chaos wieder in sich zurück sich finden, und einmal endlich geworden, den Ausweg finden soll, auf welchen ein Endliches wieder ein Unendliches, ja ein Absolutes werden möge, in

allen ſeinen Verſuchen den Extract der Endlichkeit wieder bei, mit und in ſich ſchleppend. Bei dem allem aber iſt dieſes Abſolute denn nicht ein ſubjectloſes, unperſönliches und Bewußtloſes, ſondern es iſt das abſolute Selbſtbewußtſeyn, und es tritt zu allem vorigen auch dieſe ſtrenge und ſo klare und unumgehbare Schranke hinzu, welche vereinzelnd alles myſtiſche Aufgehen in einander mit einem Flammenſchwerdte verhindert, gleich dem Cherub, der ſich der Rückkehr der Gefallenen in das verlaſſene Paradies entgegenſtellt. Und nun tritt alles ſo klar aus einander: abſolutes Selbſtbewußtſeyn, endliche Exiſtenzen vom unterſten bis wieder zum endlichen Selbſtbewußtſeyn hinauf; überall iſt Trennung, nirgends aber in der That Vereinigung!

Vielleicht aber ſagt man: Allerdings wenn man das Abſolute ſelbſt zu einem Selbſtbewußtſeyn macht, wenn man ihm im Gegenſatze gegen das Endliche noch ein Selbſtbewußtſeyn gibt; aber darum iſt es ja als „die Allperſönlichkeit zu begreifen, das ins Unendliche ſich ſelbſt perſonificirende;" darum heißt es nur „die ewige Bewegung des ſich ſtets zum Subject machenden Allgemeinen." Das Abſolute iſt alſo nicht, müßte man hier ſagen, das Selbſtbewußtſeyn, ſondern es bringt bloß endliche ſelbſtbewußte Weſen hervor, und was alſo für Inconcinitäten durch das Selbſtbewußtſeyn in den Fortgang des Prozeſſes hineingekommen ſind, die dürfen nicht auf Rechnung des Abſoluten, ſondern bloß des vergehenden und verſchwindenden, endlichen Bewußtſeyns geſchrieben werden. Fragen wie die: „was mag wohl eine anſichſeyende Perſönlichkeit oder ein anſichſeyendes Selbſtbewußtes (d. h. das nichts von ſich weißt) ſeyn, wie vermag ein nicht vollendetes Selbſtbewußtes ein nicht bewußtes, ein wenn auch nur endliches Selbſtbewußtſeyn hervorbringen? wie geht dieß überhaupt hervor, wie vermag ein Selbſtbewußtſeyn aufzuhören und zwar in ein anderes: wollen wir für hier unterdrücken; aber nur das muß ſich jedem aufdringen: wenn das Selbſtbewußtſeyn nicht in das Abſolute aufgenommen werden kann, wenn das Abſolute als „ſelbſtbewußter Geiſt nur ſo in ſich zurückkehrt, daß es endliche Geiſter ſetzt und wieder zerſtört, ja wenn nach dem obigen jedes Ausgehen von oder Zurückgehen in ein Bewußtſeyn eine unſtatthafte und widerſprechende Annahme i ſo dürfte man gegen den Spinozismus nicht ſo vornehm thun, i dem man in der That dann ſelbſt kein weiteres Reſultat ſeine

Philosophirens hat als das: das Allgemeine oder Absolute setzt sich als das Endliche, Natur und endlicher Geist, dieß sind aber bloß vorübergehende verschwindende Momente, oder: Gott ist „die bloß allgemeine Substanz, mit den Modis des Denkens und der Ausdehnung, oder wie man hier noch weiter sagen will. Denn das muß doch einleuchten, daß hier das Insichsetzen der Persönlichkeit, oder auch das ewige zu sich zurückkehren des selbstbewußten Geistes pure und bloße Redensarten sind, die zwar einen Nisus enthalten, keineswegs aber im Stande sind, demselben zu genügen, indem jene Termini unverstanden angenommen werden. So ergibt sich also: die moderne Philosophie will einen Gott haben, der weder die allgemeine Substanz des Spinozas, noch die Persönlichkeit der christlichen Theologie sey, der aber entweder diese oder jene ist, und dennoch keines von beiden seyn kann.

Wenn nun aber auf diese Weise die Fixirung sowohl des Absoluten als auch des Endlichen in der Ansicht der modernen Philosophie immer wieder zu demjenigen zurückführt, woraus man sich herausgearbeitet glaubte, so werden freilich noch weitere Versuche angestellt werden, um denjenigen sich ergebenden Inconcinnitäten zu begegnen, die der Philosophie diesen Rückschritt wieder auferlegen. Es muß natürlich die von der Betrachtung veranstaltete Trennung des Absoluten und des Endlichen vor Allem in Anspruch genommen werden; denn sie war es, aus welcher jene Widersprüche sich entwickelten. Hienach wird sich ungefähr folgende Replique ergeben: Nur Unkunde ist es und grobes Mißverständniß des Systems, welches die Begriffe des Absoluten und der endlichen Persönlichkeiten von einander zu trennen sich erfrecht, da doch das Hegel'sche System sie in und durch einander gesetzt wissen will. Mit Unrecht wurde, indem man die einzelne Sphäre für sich betrachtete, vergessen, daß dieselbe die andere selbst ist, entweder als das ewige an sich des anderen, oder aber von diesem, daß es lediglich nur durch jenes, das Absolute, gesetzt ist. Das Absolute ist es, welches hier sich setzt, und deßwegen bleibt es als That des Absoluten seinem Wesen nach das Absolute, und sofern es sich denkt, denkt sich das Absolute. Hier wäre aber die nächste Folgerung die: Auf dem Gebiete der Hegelischen Philosophie findet keine Trennung von Gott und dem Menschen mehr statt, sondern

der endliche Geist selbst als Geist hört, insofern er sich nach seinem Wesen, d. h. nach seinem Gottseyn denkt, auf, endlich zu seyn und er wird das Absolute. Hier wäre also dann kein Uebergehen eines Endlichen in ein Unendliches, oder eines Selbstbewußtseyns in ein anderes in der Weise nemlich gesetzt, daß eben durch dieses Uebergehen beyde als seyende, also vorausgesetzt wären, sondern man würde nur sagen, sobald sich das eine Selbstbewußtseyn zu der absoluten Stufe der Erfassung seines eigenen Wesens sich hinaufentwickelt hat, so ist dieses Selbstbewußtseyn das vollendete Absolute. Dieß mögen ungefähr diejenigen sich vorgestellt haben, welche das Hegelische System der Selbstvergötterung beschuldiget haben. Allein es kann dieß nicht der Sinn dieses Systems seyn;[1] denn auf diese Weise wäre dasselbe auf den subjectiv idealistischen Standpunkt Fichte's zurückgesunken, und alle Instanzen, die gegen diesen sich erhuben, würden auch gegen es selbst Geltung haben. Es muß also das endliche Selbstbewußtseyn, soweit es ein seyendes und actu wissendes ist, von dem Absoluten ausgeschlossen werden, ohne daß damit das Wissen des Absoluten von diesem ausgeschlossen ist. Dieses Dritte, das zwischen das Selbstbewußtseyn und das Absolute eingeschoben ist, oder in welchem beyde Begriffe als eins erhalten werden sollen, ist nun das höchste und letzte Produkt des Selbstbewußtseyns, nemlich die Idee oder der Begriff der Gottheit selbst. Diese Idee ist es also, in welcher die Gottheit sich erreicht, und worinnen sie sich mit dem Selbstbewußtseyn zusammenschließt, ohne ein anderes als dieses zu seyn, und ohne in ein differentes Verhältniß mit ihm zu treten, da sie nur als Produkt des Selbstbewußtseyns, nicht als functionirendes Selbstbewußtseyn auftritt. Dieß gibt nun auch die Glaubenslehre als die Ansicht der modernen Philosophie in folgender aus Hegels Geschichte der Philosophie entnommenen Stelle. „Diejenigen, lautet sie, die überzeugt sind, „daß das absolute Wesen im Denken nicht das Denken selbst sey, „sprechen immer davon, Gott sey ein Jenseits des Bewußtseyns, „und das Denken seiner der Begriff von ihm, dessen Existenz oder „Wirklichkeit aber noch etwas von jenem Begriffe Ve[illegible] „wie, wenn wir uns ein Thier, einen Stein denken u[illegible]

1) Einen letzten verzweifelten Versuch der Art hat in ne[illegible] Feuerbach gemacht.

„unſer Begriff von ihm oder unſerer Vorſtellung etwas ganz an„deres iſt, als das Thier ſelbſt. Sogar bei dergleichen ſinnlichen „Gegenſtänden übrigens iſt das Weſen derſelben in der Allgemein„heit als reines Weſen nur in unſerm Denken und als unſer „Denken ihrer vorhanden, während es in ihnen ſelbſt nur in Ein„heit mit ſeiner ſinnlichen Einzelnheit geſetzt iſt. So iſt unſer „Begriff vom abſoluten Weſen, wenn er wirklich Begriff des ab„ſoluten Weſens und nicht von ſonſt etwas iſt, dieſes Weſen ſelbſt. „Freilich iſt in dieſem Begriffe das abſolute Weſen noch nicht er„ſchöpft, da es nicht bloß Weſen und Begriff, ſondern auch Exiſtenz „iſt. Als reines Weſen iſt es unſer Denken von ihm, aber ſeine „reale Exiſtenz iſt die Natur. Und in dieſer realen Exiſtenz iſt „das Ich als einzelnes Denkendes; es gehört zu dieſer Exiſtenz „als Moment derſelben, aber es macht ſie nicht aus.“[1] Es iſt alſo nach dieſer Erklärung der durch das Denken des endlichen Selbſtbewußtſeyns hervorgebrachte Begriff des Abſoluten, wenn er dieſer wirklich iſt, das Abſolute ſelbſt, wobei es freilich als ſeine Vergangenheit und reale Exiſtenz Natur und auch einzelnes Bewußtſeyn hinter ſich hat. Hiebei muß man nun freylich die Verſicherung hinzunehmen, daß das Abſolute vollkommen von dem endlichen Selbſtbewußtſeyn und deſſen Thätigkeit hervorgebracht werden könne und Gott alſo im Selbſtbewußtſeyn vollkommen offenbar werde; wenn es dann ſchon befremdend erſcheint, daß dieſe vollkommen offenbare Hervorbringung noch nie hervorgebracht worden iſt. Denn daß Hegel ſelbſt gerade in dieſer Idee die allerverworrenſten Anſichten auch nur über die Stellung derſelben gehabt habe, hat ſich uns im vorigen Kapitel gezeigt,[2] daß die ganze moderne Schule in der Faſſung dieſes Begriffs in widerſprechende Tendenzen verfällt, daß hier gerade überall jeder Blick neue Widerſprüche und Inconcinnitäten zeigt, beweiſt ein genaueres Eingehen in das Strauß'ſche Raiſonnement über dieſe Materie ſelbſt am beſten. Man wird ſagen: Das Abſolute iſt das abſolute Prius, das allen ſeinen Entwicklungsſtufen zuvorgekommen iſt, und daher auch auf jeder Stufe des Bewußtſeyns, in welcher es ſich gegenwärtig findet, ſeiner ſelbſt

1) vgl. Glaubenslehre I. S. 399.

2) Auch in der oben angeführten Stelle müßte dieſelbe Confuſion bei genauerer Betrachtung wieder zum Vorſchein kommen.

ſicher und gewiß iſt. Wir müſſen alſo einſtweilen mit dieſem Satze uns begnügen, und uns daraus das Orakel abnehmen, daß ſchon noch einmal der Mann kommen werde, der und mit welchem das Zeitalter zu jener abſoluten Höhe ſich hinaufſchwingen werde, die den Begriff als Daſeyn des Abſoluten rechtfertige; aber wenn das Syſtem ſelbſt es verbietet, es je zu einer ſolchen enormen Stufe der Aufklärung kommen zu laſſen? Wenigſtens iſt es den Anhängern des Syſtems geläufig, Fragen zu thun, wie die: „wenn aber dieſe Zeit eingetreten iſt, was dann?“ Muß dann der endliche Geiſt, oder, da dieſer der Träger des Abſoluten iſt, muß dieſes dann, in Trägheit verſinkend, alle Thätigkeit einſtellen; oder wird es dann genügen, dahin zu ſtreben, daß man die Licht- und Offenbarungs-Worte, die das Räthſel der Welt enthalten, ja nicht aus dem Gedächtniß entlaſſe? Manche träumen jetzt ſchon von einem ſolchen Zuſtande und meinen: es handle ſich jetzt nur noch darum, die einmal in den Hauptſachen gewonnenen Reſultate in das einzelne auszuführen. Aber wer ſieht es nicht ein: daß dieſe Nothwendigkeit der Ausführung und Durcharbeitung in die einzelnen Glieder, wie ſie ſich überall und in allen Fächern vorfindet, eine noch rückſtändige Dunkelheit, ein Geheimſeyn iſt, das zwar dem Anſcheine nach durch fortgeſetzte Thätigkeit im Verſchwinden begriffen ſeyn mag; aber wenn man ſich nicht dazu entſchließen will, auf ein καθ' ὑπερβολὴν aufgeklärtes Zeitalter zu hoffen, trotz allem Schein der That nach nie verſchwindet. Wir wiſſen wohl: wie der Zuſtand einer abſoluten Erkenntniß, ſo hat auch der ewige Prozeß derſelben etwas Mißbehagliches, zumal da dann bei dieſer Lehre das Abſolute, das nur, indem es vom Menſchen gedacht wird, wahrhaft wird, niemals zu ſeiner abſoluten Wahrheit und Wirklichkeit kommen kann. Hier macht man deßwegen ſchlechtweg einen Sprung über dieſe ſo beengende Sphäre hinaus, zieht ſich auf die ewige Vollendung des Begriffs zurück, faßt in der gegenwärtigen Qualität des Geiſtes, ſich über alles Endliche hinweg zur Idee zu erheben, die Beurkundung ſeiner Göttlichkeit, den ſchlechthin abſolut göttlichen Act auf, und in dieſer Erhebung zu ſich iſt das Abſolute von Ewigkeit in ſich vollendet; für das weitere, neue für den Fortſchritt und endlichen Abſchluß der wirklichen barung des Abſoluten mag der liebe Gott dann auch hier

Allein wenn nur der einmal statuirte Sich-Selbstoffenbarungsproceß das Absolute nicht selbst wäre, wenn nur dieß nicht sollte gerade hier sich selbst offenbar werden und seine volle Absolutheit erlangen: so könnte man denn etwa auf ein Geheimniß, auf ein Ding an sich, wie dieß schon im vorigen Kapitel als Consequenz erwiesen wurde, recurriren:[1] so aber ist auch dieser Ausweg für immer abgeschnitten, und es bildet die Frage eine Lebensfrage des Systems. Das absolute Selbstbewußtseyn hat im Gegensatze gegen die Versicherung der modernen Philosophie sich nicht vor allem endlichen Selbstbewußtseyn zu sich hinaufgearbeitet; denn wo sollte es sich hinaufgearbeitet haben, wenn es dieß nicht im Selbstbewußtseyn des Menschen gethan hat? es ist nicht das im Spiegel aller entstehenden und wieder vergehenden endlichen Geister ewig sich selbst anschauende Absolute, denn wie kann es sich *selbst* hier anschauen, wenn es nie zur vollkommenen Anschauung seiner selbst kommen kann? es ist nicht das einzig Wahre, denn wie kann es dieses seyn, wenn es gar nie sich selbst offenbar werden kann? Es offenbart somit auch das Selbstbewußtseyn des Absoluten in nichts eine Qualität, die an und für sich Qualität des Absoluten wäre. So steht es also mit dem Absoluten, wenn man auf die Aussage eingeht, daß es die durch das Denken des endlichen Geistes hervorgebrachte Idee des Absoluten sey.

Hier wird nun freilich als Rettungsmittel die Behauptung versucht werden: es sey eine verkehrte Anschauungsweise, die nothwendig auch verkehrte Resultate zur Folge haben müsse, wenn man das Absolute bloß als Produkt der Thätigkeit des endlichen Geistes anschaue; vielmehr sey ja das Absolute das Prius, es setze das endliche Selbstbewußtseyn und wisse sich in demselben; somit sey auch dieses immer gerettet, immer vollendet zu sich zurückgekehrt, wenn auch der zeitliche Proceß noch nicht vollendet sey und voraussichtlich auch nie zur Vollendung kommen werde. Hiebei sehen wir aber ohne Mühe, daß der Stand der Dinge bloß gedreht ist, in der That aber keine Veränderung erlitten hat. Ob ich von hier oder dort aus betrachte, ist in vorliegendem Falle wirklich deßwegen ganz gleichgültig, weil ja eben der Umstand, daß das Absolute selbst es ist, welches das Selbstbewußtseyn setzt und in demselben sich offenbart, als das Gefährliche erscheint. Behauptet man nemlich

1) Vgl. oben S. 74.

bloß im Geist, so ist es jetzt nichts weiteres mehr, als eben eine Behauptung, die durch den Satz: daß das Absolute in dem endlichen Selbstbewußtseyn nun einmal sich nicht offenbar wird, factisch sich aufhebt. Man muß also weiter darauf den Satz reduciren, daß das Absolute überhaupt nur das sey: sich selbst offenbar zu werden, als Selbstbewußtseyn oder selbstbewußter Geist, und daß daher auch mit dem Factum des Selbstbewußtseyns und des Wissens von Gott in ihm das Absolute zu seiner vollkommenen Ruhe und Vollendung gekommen sey. Hier verliert aber dann zu allererst der Inhalt dieser Offenbarung allen Werth, alle die großen Entwicklungen, die darauf hinarbeiten, den Reichthum der Gottesidee, der sich in demselben geoffenbart hat und concretisirt, zu erforschen, werden ganz gleichgültig; das einzige Factum, das sich auf das allerabstracteste zu allem übrigen verhält, ist die absolute Bestimmung: für das Bewußtseyn zu seyn und in demselben sich offenbar zu werden, das heißt sich auf das einfachste zu wissen. Das ist dann absoluter Geist: und während es den Sterblichen vergönnt ist, sich in einer ganzen Welt zu wissen und sich in Form einer ganzen Welt offenbar zu werden, so ist es dann das wirklich traurige Vorrecht des absoluten Geistes, daß er auf diese Art sich nie offenbar werden kann, und aller dieser Inhalt ihm somit gleichgültig zu Füßen sinkt. Zwar indem er sich weiß, weiß sich in ihm Alles, aber dieß Alles tritt in einen Proceß der schlechten Unendlichkeit ein, und somit kann der einzelne Wissens-Act in gar kein Verhältniß zu ihm treten; denn mit diesem Eingehen in ein solches Verhältniß wäre er ja eine Beute derselben Unendlichkeit geworden, und er könnte dann nimmer in seiner absoluten, alle Stufen des menschlichen Selbstbewußtseyns überfliegenden Gestalt sich erhalten. So stellt sich uns die angeführte Ansicht bei einer genaueren Betrachtung dar: und wenn wir nun auch die factische zeitliche Entwicklung des Bewußtseyns, die doch eine Entwicklung des Bewußtseyns Gottes ist, übergehen, es übergehen, daß auch diese Entwicklung eine nothwendig ewig vorhandene und zwar als gleich vollendet von Ewigkeit her vorhandene seyn müsse, so zeigt es sich doch, noch dem Wissen ein Ding an sich gegenüberstehe Ding an sich das absolute Wissen selbst ist; und selbst sich dem offenbar werdenden Inhalt gegenüb

nie vollkommen darſtellt, und deſſen Entwicklung ihm ganz gleichgültig iſt, wieder als ein ſolches Ding an ſich vorkommen; ſeinem Wiſſen gegenüber aber muß ihm dann dieſer Inhalt wieder auf eine ſolche Weiſe erſcheinen, da es in keinem Verhältniß zu ihm erſcheinen kann: dem Wiſſen des endlichen Geiſtes, in dem der abſolute Geiſt erſt gewußt wird, aber vollends iſt der abſolute Geiſt, der erſt in ihm zum Bewußtſeyn kommen ſoll, und doch längſt vor ihm zu dieſem Bewußtſeyn gekommen iſt, ſo wie der Inhalt der Idee oder ihre reale Exiſtenz, in der ſie nie zur vollendeten Exiſtenz oder zu ihrer Darſtellung kommt, kurz er und alles zuſammen das Wunder der Wunder.

Und zu dem halten wir nun jetzt, nach dem wir das Abſolute als das Produkt des Selbſtbewußtſeyns und wieder umgekehrt zum Producenten deſſelben gemacht haben, das Abſolute wieder nach dem oben angewandten Schema dem endlichen Selbſtbewußtſeyn gegenüber. Von einem Auseinanderfallen der beiden Sphären wollen wir zwar nicht weiter reden; man würde uns ſagen, das nur ſey das Weſen des Abſoluten, ſich zu wiſſen in einem endlichen Bewußtſeyn, und hier haben wir alſo die factiſche Erweiſung dieſes ſeines abſoluten Charakters, obgleich auch ſo nach dem obigen der Trennung nicht wird ausgewichen werden können, wenn nemlich das abſolut an ſich Seyende nicht ganz zuſammenfallen ſoll mit den einzelnen endlichen Acten des menſchlichen Selbſtbewußtſeyns. Aber die Frage kehrt mit erneuerter und unentkräfteter Gewalt zurück: kann das Abſolute, das doch weſentlich Idee an ſich Selbſtbewußtſeyn an ſich ſelbſt iſt, kann daſſelbe in die Endlichkeit und die Natürlichkeit der Erſcheinung übergehen, ohne in ſich natürlich zu werden, oder dem unmittelbaren Seyn anzugehören, was ein directer Widerſpruch gegen die Annahme iſt. Kann das Abſolute dann, wann es einerſeits in die Natürlichkeit und Unendlichkeit der Erſcheinung eingegangen iſt, noch zugleich auch abſolutes Selbſtbewußtſeyn ſeyn, kann es in etwas übergehen, das es nicht mehr iſt, und wo kein vollkommener Uebergang mehr zu ihm möglich iſt. [1] Dieſe Fragen ſind alle ſchon berührt und entſchieden worden, ſowie

1) Alles, was hier gefragt wird, führt die oben citirte Stelle aus Hegel als Requiſit des durch das Denken hervorgebrachten Abſoluten an. „Als reines Weſen iſt es unſer Denken von ihm, aber ſeine reelle Exiſtenz iſt die Natur.“

auch daß, was doch nothwendig wäre, der endliche Geist nicht aufhören könne. Diese Fragen nemlich müssen sogleich wieder entstehen, sobald wieder ein gegenseitiges Verhältniß der beiden Sphären des Absoluten und des endlichen Geistes statuirt wird. Dieß ist aber der Fall, sobald auf die vorhergehende Existenz des Absoluten reflectirt wird, indem dann sogleich die eine Sphäre als das Andere der andern auftritt und sofort das Absolute in entgegengesetzte Sphären sich hinein entwickelt.

An die oben aufgeworfenen Fragen aber reiht sich nun die noch an: ob auch wirklich das absolute Selbstbewußtseyn oder die Idee zu seinem Sich wissen im endlichen kommen könne? Von der psychologischen Unmöglichkeit dieses Postulats ist schon oben die Rede gewesen, indem gezeigt wurde, daß wenn es Wesen des Selbstbewußtseyns wäre, sich in einem andern Selbstbewußtseyn zu wissen, dieses nothwendig in einen Processus in infinitum ausarten müßte, der zu allem eher käme als zu einer Zusammenschließung und endlicher Vollendung des Selbstbewußtseyns. Aber abgesehen hievon muß nun auf folgendes reflectirt werden: es ist ein endliches Selbstbewußtseyn vorhanden, und in diesem weist sich das Absolute, indem dieses endliche Selbstbewußtseyn Gott, und zugleich sich als Gott, und sich als von und durch Gott gesetzt weißt. Wenn man also fragt: in wie fern das endliche Selbstbewußtseyn aufhöre, das Wissen eines endlichen dagegen beginne, das Wissen Gottes von sich zu seyn, so erhalten wir darauf blos die einfache Antwort: insofern es weißt, daß Gott das Setzende des endlichen Selbstbewußtseyns ist. Demungeachtet aber entsteht die fortdaurende Forderung, das endliche Selbstbewußtseyn als ein endliches zu erhalten, indem ja sonst im andern Falle das Wissen Gottes von sich verloren gehen würde. Nun aber haben wir die Idee Gottes, oder das Absolute, das endliche Selbstbewußtseyn oder der Mensch, und das Wissen, dessen Product wieder die Idee, oder das Resultat ist, das sich zugleich auch wieder zum Anfang herstellt. Das Selbstbewußtseyn muß endlich bleiben, die Idee oder das Product des Wissens absolut, auf das Wissen selbst aber machen beide Partheien gleich starken Anspruch. Es ist offenbar Wissen des endlichen Geistes, sonst könnte ja das Absolute nicht in ihm zum Selbstbewußtseyn kommen, aber dieses weiß das Absolute, es muß also das Absolute sich in ihm wissen. Wer wird nun Recht

behalten? Offenbar das endliche Selbstbewußtseyn. Denn wenn wir fragen, was denn überhaupt ein Bewußtseyn zu einem sachen mache, so ist es gewiß das Wissen. Das Wissen gehört also ihm an, denn es ist das unmittelbar, was das Absolute in ihm erst will. Ergeht nun aber die weitere Frage: was macht das endliche Selbstbewußtseyn zu einem endlichen? so ist gewiß die Antwort nahe: Das Selbstbewußtseyn ist an und für sich nichts endliches, auch das Wissen nicht, also ist es die Art des Wissens von sich, das Selbstbewußtseyn weißt sich als ein endliches: es ist also auch ein endliches Wissen von sich. Nun aber, wenn dieses endliche Wissen Gott weißt, so weißt es entweder sich nicht, dann aber weißt sich Gott nicht in einem endlichen Selbstbewußtseyn, oder wenn dieses letztere der Fall ist, so weißt sich in ihm Gott nicht. Da nun aber das endliche Selbstbewußtseyn im System aufrecht gehalten werden will und muß, so ist es nicht wahr, daß Gott in ihm sich wisse und also sein Wissen, das Wissen Gottes von sich sey, auch für den Fall, daß das endliche Selbstbewußtseyn Gott wisse.

Und betrachten wir wirklich die Qualität dieses Wissens Gottes von sich, so eröffnet sich uns ein unabsehbares und unendliches Feld einzelner Wissens-Akten, in denen Gott sich selbst wissen und zu seinem absoluten Selbstbewußtseyn kommen soll, sowohl in einem maßlosen Zugleich, als auch in einem ewig sich wiederholenden Nacheinander: und das soll nun das Wissen Gottes von sich selbst seyn? kann es etwas Widersinnigeres geben? Fällt Gott in die unendlichen Reihe der sich repellirenden und ausschließenden Eins auseinander? Auf sein An sich seyn können wir ohnedies nicht zurückgehen, denn hier ist er erst zu wahrhafter Wirklichkeit seines Wissens gekommen. Ist aber auch diese Wirklichkeit eine allgemeine die in dem Einzelnen sich nicht verliert? Es wird etwa diese Unendlichkeit der Wissens-Akte dadurch aufgehoben, daß Gott gewußt wird? Gott wird natürlicher Weise gewußt, aber eben dieser Akt des Wissens ist doch in der That ein wirklich vereinzelter. Es mag nun auch das Wissen noch so spekulativ, noch so vollendet seyn: immer muß es in einer bestimmten Zeit und Stunde beginnen, durch bestimmte Evolutionen hindurch sich entwickeln und zu seinem Resultate gelangen, in einem bestimmten Individuum vorgehen, daher einen individuellen Charakter an sich tragen, es wird also mit an-

dem Worten immer ein bestimmtes einzelnes und daher endliches, seyendes Wissen, seyn. Würde nun das Wissen auf eine bestimmte Höhe geführt, diesen Charakter verlieren, und alle diese verendlichen Bestimmtheiten überwinden, so würde es nicht blos etwa diese endlichen Bestimmtheiten überwinden und aufheben, sondern eben so sehr sich selbst. Und doch vermag die Hegel'sche Schule ein Wissen nicht anders sich zu denken, als eben mit und in diesen Bestimmtheiten, und eben deswegen, weil sie doch das Absolute auch gerne zu einem in der That Wissenden gemacht hätte, war sie zu dem Satze gezwungen: daß das Absolute dieß sey, sich selbst im endlichen Selbstbewußtseyn zu wissen, und da sich offenbar zu werden. Nun aber findet es sich, daß, wenn das Absolute sich in dem Menschen wirklich weißt, d. h. seinen Begriff in ihm erfaßt, es sich nicht weißt, erfaßt es aber seinen Begriff nicht, so wird es in dem Selbstbewußtseyn ohnehin nicht gewußt, und weißt somit sich auch selbst nicht. Das Resultat also ist: Das Absolute kann sich in dem endlichen Selbstbewußtseyn überhaupt nicht wissen. Sollte man nemlich auch sagen, daß eben indem das Absolute sich in dem Menschen wisse, hiedurch die Einzelheit und schlechte Unendlichkeit der einzelnen Wissensacte aufgehoben werden, so ist dann nur zu bedenken, daß diese Aufhebung, wie auch die That zeigt, durchaus nicht in dem endlichen Selbstbewußtseyn selbst stattfinde, sondern irgendwo anders vor sich gehen müsse. Denn so lange das Wissen noch ein endliches ist, ist seine Einzelnheit und Endlichkeit noch nicht aufgehoben, sobald es dann aber seine Endlichkeit negirt hat, ist es nicht mehr Wissen von sich, oder wenigstens nicht endliches Wissen; also kann auch die Aufhebung der Endlichkeit im Wissen nicht mehr in das endliche Wissen selbst fallen, sondern es fällt nothwendig über dieses hinaus in eine ganz andere Sphäre, da am allerwenigsten in einer Thätigkeit Endlichkeit und Unendlichkeit neben einander zugleich erhalten werden können. So aber ist dann das Wissen Gottes von sich nicht ein im endlichen Selbstbewußtseyn vorgehendes oder vorhandenes, sondern in einer andern Sphäre. Auch nicht einmal als werdend in dem menschlichen Selbstbewußtseyn wäre es zu fassen. Denn wenn es nicht auch zugleich in ihm ist, so hat es nothwendig ein anderes Seyn als das in diesem Schauplatz seines Werdens, und es muß dann nicht nur ein ganz anderer Begriff vom Wissen überhaupt

aufgestellt werden, sondern es stellt sich auch das Selbstbewußtseyn nach seinem ewigen Seyn in ein ganz abstractes und gleichgültiges Verhältniß zu diesem werdenden, insofern das absolute Selbstbewußtseyn nach seinem Werden nicht zugleich in dieser endlichen Sphäre und in einer andern ihm selbst angehörigen seyn kann, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu gerathen; wie sich dies erwarten läßt, wenn dieses werdende oder ankommende das seyende nicht berühren und seine Natur nicht in diesen übertragen will. Es werden also zwei Reihen des absoluten Selbstbewußtseyns sich ergeben, (wenn nemlich das Absolute dennoch Selbstbewußtseyn bleiben soll), von welchen die eine die endliche, die andere die absolute ist, und von welchen die letztere auch hier wieder der ersteren das absolute verschlossene Ding an sich ist, und wie dann dasselbe das absolute Jenseits und Unbekannte der endlichen Reihe ist, so ist auch sie das absolut Ueberflüssige der erstern; oder sie ist dies nicht: so ist sie nicht das wahrhafte, nicht das wirkliche, nicht das ewig sich offenbare, weder in sich, noch in Anderem. Es findet demnach auch hier die Schwierigkeit, daß das Absolute, als absolutes Selbstbewußtseyn gefaßt, durchaus sich nicht zusammenschließen kann mit dem seyenden endlichen Selbstbewußtseyn, ohne daß entweder jenes oder dieses aufhören müßte. Denn es sollte leicht einzusehen seyn, daß so wenig die Idee überhaupt mit dem nicht ideellen, dem natürlichen, sich zusammenschließen, es aus sich hervorgehen lassen und mit sich vereinigt halten kann, so wenig auch das Absolute, der absolute Geist mit dem einzelnen in seyender Unendlichkeit wirklichen Geiste sich zusammenschließen kann, ohne dasselbe Schicksal, das von der Idee angeführt wurde, zu theilen.

Und in der That fassen wir die von dem endlichen Geiste hervorgebrachte Idee selbst auch die Idee, die das endliche Bewußtseyn gesetzt hat, und durch welche jene zu ihrem absoluten Selbstbewußtseyn gekommen seyn soll, näher in's Auge: — ist wirklich ein verlangter Zusammenschluß der Idee und des endlichen Selbstbewußtseyns geschehen? Ueber die Natur dieses Zusammenschlusses belehrt uns Hegel auf folgende Weise: „Weil die Idee das Selbstbewußtseyn ist, so setzt sie dasselbe, sie ist in und durch dasselbe. Die Religion, welche nach der Christen bisheriger Ansicht bloß ein gegenseitiges Verhältniß des Menschen zu Gott zum Inhalt hatte, ist

nach Hegel selbst nichts anderes, als das Selbstbewußtseyn Gottes, oder die Actualisirung desselben". [1] „Gott ist nur Gott, insofern er sich selber weiß." [2] Und zwar auf diese Weise: „Gott ist Selbstbewußtseyn, er weiß sich in einem von ihm verschiedenen Bewußtseyn, das an sich das Bewußtseyn Gottes ist, aber auch für sich, indem es seine Identität mit Gott weiß, eine Identität, die aber vermittelt ist, durch die Negation der Endlichkeit." [3] Oder Gottes sich Wissen ist ferner Selbstbewußtseyn im Menschen, und das Wissen von Gott, das fortgeht zum Sichwissen des Menschen in Gott." Wir haben also vor uns: Gott an sich, die Idee Gottes, diese ist wesentlich Selbstbewußtseyn, jedoch muß man sich sehr hüten, dieß bereits für wirkliches Selbstbewußtseyn anzunehmen, es ist dieß nur ihr ewiger Begriff, nach welchem sie eben sich gedrungen sieht, sich als das Selbstbewußtseyn wirklich zu setzen; indem im andern Falle entweder gar kein Selbstbewußtseyn nöthig wäre, oder wenn es doch da ist, eine Doppelheit des Selbstbewußtseyns und eben damit auch eine Verendlichung entstünde. Ohne dieß vermag ja das Hegel'sche System das Selbstbewußtseyn nicht als ein in sich seyendes, sondern nur als ein sich auf sich in Anderem zurückbeziehendes und zurücknehmendes auffassen, eben darum muß eine Mehrheit des Selbstbewußtseyns eine Abgrenzung und somit eine Verendlichung jedes Selbstbewußtseyns zur Folge haben. Daher das eine Selbstbewußtseyn kein eigenes selbstständiges, sondern nur Actus des Absoluten zu seyn vermag. Aber als Anderes des Absoluten ist es ein endliches, und es entsteht also die Nothwendigkeit, daß dieses Andere des Absoluten zugleich ein solches und dennoch zugleich kein anderes sey. Es muß daher, was als nothwendige Requisit erscheint, endliches Selbstbewußtseyn und dennoch auch absolutes seyn. Die Idee muß sich im Menschen wissen, indem der Mensch sich als das von derselben gesetzte weiß. Nun aber, wie wird dieses Wissen des Menschen zum Wissen der Idee gemacht? Denn daß es das Wissen des Menschen ist, geht leicht hervor, da es auf diese Weise erst im Menschen auftritt und überhaupt sonst unbegründet gesetzt wäre. Diese Ueberpflanzung

1) Hegel Religionsphilosophie II. S. 151.
2) Hegel Encyklopädie S. 576. cfr. Phänomenologie S. 569.
3) Religionsphilosophie a. a. O.

des Wissens des Menschen zum Wissen der Idee geht nur so vor sich, daß der Mensch sich als Gott oder als die Idee weiß. Nun fragt es sich, was geht hiedurch für eine Veränderung vor sich. Sehen wir auf das endliche Selbstbewußtseyn. Dieses weiß sich als Idee wird es aber dadurch aufgehoben, als Selbstbewußtseyn oder als diese endliche Form? in diesem Falle würde es aufhören Selbstbewußtseyn zu seyn, es würde umschlagen in die absolute Idealität der Idee überhaupt, wodurch es das Moment der Endlichkeit und samit des Selbstbewußtseyns verlöre, wie dieß sich eben ergab. Also weißt das endliche Selbstbewußtseyn sich als die Idee, oder daß es nichts anders ist, als das Wissen Gottes von sich, aber dadurch hört es durchaus nicht auf, Selbstbewußtseyn zu seyn, und eben deßwegen auch nicht endliches, da ja dieser Pol ein absolut nothwendiger ist. Die Idee aber, diese weißt sich im endlichen Selbstbewußtseyn, was jedoch zu reduciren ist auf den Satz das endliche Selbstbewußtseyn, welches durch die Idee gesetzt ist, ist selbstbewußt und zwar sich als der Idee selbstbewußt. Ist dadurch die Idee selbstbewußt geworden? Wenn nur ein Endliches sich als das Absolute wissen kann, die Idee aber das Unendliche, ja das Absolute in ungetrübter Klarheit selbst ist, so ist klar, daß sie sich nicht wissen kann, denn sie würde ja durch dieses Wissen sich zu einem endlichen bestimmen, und also ihrem Wissen nach endlich ihrem Seyn nach unendlich seyn müssen. Also das endliche Selbstbewußtseyn weißt sich zwar als die Idee, ohne freilich dadurch aufzuhören an sich endlich zu seyn; aber die Idee, weil sie nicht endlich ist, weißt sich nicht als endliches Selbstbewußtseyn, und eben dadurch weißt sie sich auch nicht als Idee. Aber das menschliche Selbstbewußtseyn ist doch die Idee, maßen sie ja durch dieselbe gesetzt wird? Sie mag zwar das Selbstbewußtseyn setzen, sie mag es auch seyn, aber auch nicht mehr als seyn, und weil sie es ist, deßwegen gerade weiß sie sich nicht darinnen als endliches und dann wieder als absolutes. Ueberhaupt ist, wenn auf diesen Umstand, daß das Endliche das Unendliche und Absolute ist, von der Hegel'schen Schule so viel Gewicht gelegt wird, dieß in der That von gar geringer Bedeutung. Denn sieht man bloß auf das Seyn, so wird Niemand dasselbe im Ernste streitig machen wollen. Denn wo wäre etwas in der Welt, das als Seyendes nicht der Idee, ja

noch mehr, nicht wiederum der ganzen Welt angehörig wäre. Das bloß seyende ist jedermann, denn es gehört sich nicht. Muß aber dann weiterhin ein Zusammenhang überhaupt bloß auf dieses Seyn hinausgetrieben werden; dann gehört es eben so gut niemand an, als der ganzen Welt und jeder Zusammenhang in der Weltordnung ist aufgehoben. Also ist der Umstand gar nicht so wichtig, daß man sagen kann, das endliche Selbstbewußtseyn sey die Idee, und läßt die Sache ganz, so wie sie ist. Die ganze Entscheidung hängt daran: weiß die Idee sich als das endliche Selbstbewußtseyn, und weiß sie darin sich selbst: da aber die Idee sich selbst nicht wissen kann, sondern bloß das endliche Selbstbewußtseyn sich als die Idee, ohne jedoch Idee zu werden, so dürfen wir gar nicht ferner anstehen den Ausspruch zu thun: also geht das Wissen des Selbstbewußtseyns, es mag sich nun dieß auch beziehen, auf wen es will, die Idee im Geringsten nichts an. Denn nichts kann zufälliger seyn, als das, daß die Idee, welche von dem Selbstbewußtseyn gewußt wird, gerade diejenige Idee ist, die das Bedürfniß des Sichwissens hat. Wo hat denn dieses Wissen des Selbstbewußtseyns seinen Geburtsbrief. Es ist seinerseits nichts als ein Factum, und eben hiemit in die Relativität und Zufälligkeit hinausgestoßen; als solches ist es gewesen, und nun für fernerhin nicht mehr, als es ist. Ob es diesen oder jenen Vater habe, hier gilt kein Geburtsadel. Und was ist es? das schon oft angegebene, das endliche Selbstbewußtseyn, das sich als die Idee weißt, und nun nichts mehr und nicht weniger. Ist es dadurch die Idee, Nein es weißt sich ja nur als dieselbe! Idee wäre es nur, wenn es nicht sich selbst wüßte. Die Idee ist ja nur insofern Selbstbewußtseyn, als es dieses setzt, nicht aber dasselbe seyend ist. Also darf es gar nicht die Idee seyn, weil es das von der Idee gesetzte, — (kurzweg, weil dieses gleichgültig ist) — das Selbstbewußtseyn ist. Und wäre es nicht das Selbstbewußtseyn und bleibe es auch nicht fortwährend dasselbe, d. h. bleibe es nicht trotz alles Wissens von diesem oder jenem nicht Selbstbewußtseyn, ohne je Idee zu werden; so würde es ja für die Idee ganz und gar seinen Zweck nicht erfüllen. Wir sehen also; es ist ein eitles Beginnen, wenn man der Idee an sich kein Selbstbewußtseyn zuschreiben will, oder, wenn man nur Widersprüche hierin sehen kann, nun diese

Bestimmung hinauszusehen und nun zu glauben, jetzt habe man die Idee und das Selbstbewußtseyn, was man doch nicht vermissen will, ohne dabei die Widersprüche, die sich sonst ergeben, mit aufgenommen zu haben. Denn entweder muß man den bloßen Prozeß, (und auch dieß mit Widersprüchen) d. h. das, daß überhaupt nur ein Selbstbewußtseyn gesetzt ist, wobei man dann andererseits auch noch eine Idee hat, für den überaus glücklichen Ausweg, der gefunden wurde, halten, ohne einzusehen, daß man die bloßen Bestandstücke schon längst hatte, und auch wußte, daß das eine das andere sey; — oder aber muß man dann weiterhin glauben, daß der Prozeß, das Gesetztseyn bloß eine Seite sey, deren Resultat dann erst das wahre und absolute Selbstbewußtseyn bildet. Aber dann hätte man zum mindesten einsehen sollen, daß ein seyendes Selbstbewußtseyn, auch wenn es das Wissen von seinem Wesen zu Stande bringt, dennoch ein seyendes ist, also ein nicht nichts seyendes, und daß es also auch in Folge dessen nicht die Idee ist, die ja an sich nicht seyende Wirklichkeit hat, daß also auch die Ueberzeugung von der ihm so entfremdeten Idee dem endlichen Wissen in nichts von Nutzen seyn kann. Wird aber der Fall gesetzt, daß durch den Prozeß wirklich die Idee zum absoluten Selbstbewußtseyn, und zwar zu einem solchen über dem endlichen gekommen sey, so ist nicht einzusehen, warum die Idee überhaupt nicht Selbstbewußtseyn und zwar wirkliches sey, ohne eines solchen Spectakels, wie eines Hegel'schen Prozesses zu bedürfen. Dieß um so mehr als in diesem Falle die beiden Sphären, als solche die einander widersprechen, absolut auseinander fallen, und sich nothwendig gleichgültig gegen einander bestimmen müssen, also einander doch nichts trüben können. Dann setzen wir einen fließenden und continuirlichen Uebergang statt, so daß die eine Sphäre fortwährend in der andern sich befindet und von ihr aus sich erzeugt, so ist eine solche Berührung derselben nicht zu vermeiden, welche die Natur der einen Sphäre auf die andere überträgt. Es springt also im besten Falle die Sphäre des absoluten Selbstbewußtseyns plötzlich durch eine leere Kluft aus der des endlichen hervor, und beide gehen einander fortan gar nichts mehr an. Denn wenn man auch sagt, daß dieses Hervorspringen ein immerwährendes sey, und daß nur durch dasselbe das Absolute seinen Bestand habe, so sehe man sehr zu,

daß keine Täuschung der Anschauung sich anbringe; denn es kommt hier nicht auf das zeitliche Quantum an, dieses mag so ewig seyn, als es will, sondern auf das Qualitative: dieß ist aber so, wie es oben beschrieben ist, d. h. es ist ein absoluter Sprung, und das wird es bleiben. Mag also auch in jedem Augenblicke ewig, so es möglich und nicht unvernünftig wäre, das Absolute vermittelst solchen Sprunges seinen Bestand gewinnen; in jedem Augenblicke ist ihm das vorangehende Endliche ein fremdes, jenseitiges, gleichgültiges, da die noch übrigbleibende Gemeinschaft nur für Nachdenkende eine solche ist. Und so erhebt sich also denn das Absolute aus dem endlichen auch aus dem endlichen Selbstbewußtseyn, ohne es zu kennen, ohne eine Notiz von demselben zu nehmen, unbewußt und unbesonnen; in einem flüchtlichen, daher der Vergessenheit von vorneherein geweihten Drange geht es durch dasselbe hindurch, ohne ein weiteres und später noch dauerndes Band zwischen dieser Geburtsstätte und ihm knüpfend, wie das Thier das seinen Mutterschooß vergißt, so bald es seinen eigenen Bestand gewonnen hat. Und wenn daher das Hegel'sche System von einem Offenbarwerden des Absoluten durch die Schöpfung der Natur und des endlichen Geistes in ihren Stufen spricht, so haben wir nichts anderes, als phantasirende aber unverstandene Vorstellungen vor uns. Es legt das Absolute seine Waaren aus seinem tiefnächtigen und verschlossenen Schooße aus: das mag anerkannt werden. Sie werden offenbar werden dem allumgebenden Licht der Sonne, dem lebenden Geiste; man mag es glauben aber wem sie nicht offenbar werden, und wer sie nicht sieht, das ist das Absolute. Ist etwa das Licht das Sehen, ist das Verfertigen eines Auges sehen? So möchte man auch hier fragen: Ist das Verfertigthaben eines endlichen Selbstbewußtseyns eines endlichen Geistes, Selbstbewußtseyn, Wahrnehmen, Merken und Wissen? und sollte man dieß auch selbst gewesen seyn. Oder aber findet doch noch ein Verhältniß, eine Kunde von der Welt in dem absoluten Selbstbewußtseyn Gottes statt. Denn wehe diesem absoluten Selbstbewußtseyn! dann kömmt Person gegen Person, und es ist das Zauberwort ausgesprochen, vor dem die ganze aus Duft und Dunst in luftigem Reiche erbaute Welt in Nacht und Nebel dahin sinkt.

Oder endlich sollte es vielleicht noch einen Ausweg geben,

den dieſer Benennung und dieſer noch gefährlichen Beziehung der beiden Sphären auf einander verbeugte? Dieſer kann nach dem obigen nirgends mehr gefunden werden als in der Lehre von dem Uebergange des endlichen Selbſtbewußtſeyns in das Abſolute? Kann dieſer vielleicht auf eine Weiſe bewerkſtelligt werden, den obigen Conſequenzen nicht treffen. Hegel, ſo ſehr er die ewige Dauer, und alſo das Seyn des Abſoluten im endlichen Selbſtbewußtſeyn einerſeits feſthielt, wurde doch von der Noth gedrungen, eine ſolche Conſequenz in Ausſicht zu ſtellen. Schon in der oben angeführten Stelle ſpricht er von einer Identität des endlichen Selbſtbewußtſeyns mit der Idee vermittelt durch eine Negation der Endlichkeit. [1] Dieſe Stelle erläutert Hegel weiter auf folgende Weiſe: „Der Geiſt in der Unmittelbarkeit des Selbſtbewußtſeyns iſt dieſes einzelne Bewußtſeyn, dem allgemeinen entgegengeſetzt, er iſt ausſchließendes Eins, das für das Bewußtſeyn, für welches es da iſt, die noch unaufgelöste Form eines ſinnlichen Anderen hat; dieſes weiß den Geiſt noch nicht als den ſeinen, oder der Geiſt iſt noch nicht, wie er einzelnes Selbſt iſt, ebenſo als allgemeines, als alles Selbſt da. Oder die Geſtalt hat noch nicht die Form des Begriffes, d. h. des allgemeinen Selbſts, des Selbſts, das in ſeiner unmittelbaren Wirklichkeit ebenſo Aufgehobenes, Denken, Allgemeinheit iſt, ohne in dieſer jene zu verlieren.“ [2] Hiemit iſt noch folgende genauer eingehende Stelle zu vergleichen, in welcher Hegel davon ſpricht, daß der Satz: das Selbſt iſt das abſolute Weſen, dem nicht religiöſen, nicht wirklichen Geiſt angehöre. „Dieſer Satz müſſe umgekehrt werden, jedoch ſo, daß dieſe Umkehrung für und durch das Selbſtbewußtſeyn zu Stande gebracht werde. Indem dieſes, fährt er fort, ſich mit Bewußtſeyn aufgibt, ſo wird es in ſeiner Entäußerung erhalten, und bleibt das Subject der Subſtanz, aber als ſich ebenſo entäußertes hat es zugleich das Bewußtſeyn derſelben; oder indem es durch ſeine Aufopferung die Subſtanz als Subject hervorbringt, bleibt dieſes ſein eigenes Selbſt. Hiedurch iſt der Geiſt ebenſo Bewußtſeyn ſeiner als ſeiner gegenſtändlichen Subſtanz, wie einfaches und ſich bleibendes Selbſtbewußtſeyn.“ [3] Der endliche Geiſt

1) Vgl. oben.
2) Hegel Phänomenologie S. 572.
3) Phänomenologie des Geiſtes S. 582.

gibt sich auf mit Bewußtseyn d. h. wissend, und mit haben wir ein absolutes Selbstbewußtseyn als in sich bleibend und doch sich seiner Gegenständlichkeit bewußt, ein allgemeines Selbst. Zunächst scheint zwar diese Fassung derjenigen gleich: die wir oben gewählt haben, doch ist der Unterschied noch der, daß wir setzen, das absolute Selbstbewußtseyn wird aus dem endlichen, hier aber heißt es: indem das endliche Selbstbewußtseyn sich aufgibt, geht es zugleich in diese höchste absolute Stufe ein. Kann nun diese Bestimmung durchgeführt werden, so hat man in ihr die Zusammenfassung der beiden Sphären, um welche es sich handelt, während bei der ersten Fassung die Zerreissung in die Augen springt. Es fragt sich also: ob und wie diese Bestimmung möglich sey. Sie verlangt, daß das endliche Selbstbewußtseyn sich mit Bewußtseyn aufgebe, was die Negation der Endlichkeit genannt wird, ohne daß jedoch in diesem Akte das Selbstbewußtseyn als seyendes aufhöre, und ohne daß das aus diesem Sich-Aufgeben resultirende Absolute zu einer andern über dem Selbstbewußtseyn befindlichen Sphäre sich bestimme. Hiemit aber sind wir, so scheint es an denjenigen Punkt kommen, wo uns die Erklärung Hegels über die Dialektik oder das Aufgehobenwerdens im Stiche läßt. Hegel sagt nemlich: „Die Dialectik hat „ein positives Resultat, weil sie einen bestimmten Inhalt hat, „oder weil ihr Resultat wahrhaft nicht das Leere, abstracte Nichts, „sondern die Negation von gewissen Bestimmungen ist, welche im „Resultate eben deßwegen enthalten sind, weil dieß nicht ein un„mittelbares Nichts, sondern ein Resultat ist. Dieß Vernünftige „ist daher obwohl ein Gedachtes, auch abstractes, zugleich ein con„cretes, weil es nicht einfache formelle Einheit, sondern Einheit „unterschiedener Bestimmungen ist. Mit bloßen abstracteren oder „formellen Gedanken hat es darum überhaupt die Philosophie ganz „und gar nicht zu thun, sondern allein mit concreten Gedanken.“[1] Nun aber wo ist in unserem Falle das positive Resultat, die Einheit verschiedener Bestimmungen? Hat sich das Absolute durch Negation der Endlichkeit des endlichen Selbstbewußtseyns zum absoluten Selbstbewußtseyn in der That hinaufgearbeitet, so entsteht eine absolute Sphäre über dem endlichen und die Bestimmung „indem„ fällt weg, wie ja auch in der That, trotz dem, daß das

1) Encyklopädie §. 82. S. 97.

Selbstbewußtseyn des speculativen Denkens mit Bewußtseyn sich aufgegeben, es dennoch nicht in das Absolute auf-, und übergeht; sondern um mit Hegel zu reden

„aus dem Kelche dieses Geisterreichs
schäumt ihm seine Unendlichkeit,"

d. h. dieses erhebt sich aus dem Kelche, dieser selbst aber der Kelch bleibt, was er vorher gewesen ist, und es entsteht fortan ein Unterschied zwischen dem Kelche d. h. dem endlichen Selbstbewußtseyn, dem Geiste, und dem daraus hervorschäumenden, dem Absoluten. Allerdings aber sind jetzt die beiden zu vereinigenden Sphären sich ganz nahe, so nahe wie nie; es wird der Vorstellung am leichtesten, einen Zusammenschluß zu bewirken, ja es ist hier sogar eine beständige directe Energie, das einzelne Selbst, also das Selbst aufzuheben, es ist also die directeste Beziehung auf das Selbst da. Aber es fragt sich nur: hebt das Absolute als Selbst die einzelnen Selbst auf und macht es sich dadurch selbst zum Selbst, oder bleibt es bloß bei dieser Intension auf das Selbst stehen. Im ersten Falle entsteht nothwendig eine Sphäre neben der Sphäre, wenn auch nicht wegen der Sphäre das Endliche, so doch wegen der bestimmten Selbstständigkeit des absoluten Selbsts. Im letztern Falle aber erhalten wir gar keine reine Gestalt, sondern nur die Gestalt einer ohnmächtigen Intention,[1] die höchstens, wenn es möglich wäre, eine Vernichtung, nie aber eine Wiederherstellung zur Folge haben könnte. Die bloße, wenn auch freie, Aufhebung des Selbsts ist nur die stete Setzung desselben, somit das Grab seiner Verzweiflung. Also der Umstand, daß hier die beiden Sphären einander so nahe sind, macht ihren Uebergang um nichts leichter; im Gegentheil, es bleiben auch hier die Schwierigkeiten alle, die wir schon vorher nahmhaft machten, in ihrer vollen Wirksamkeit. Oder soll vielleicht dadurch ein Ausweg entstehen, daß dieses Hervorschäumen, dieses Sichaufheben des endlichen Selbstbewußtseyns zum Absoluten ein ewiger Prozeß ist, und nun doch in Wahrheit gesagt werden kann, indem

1) Dieses Sich-Aufgeben mit Bewußtseyn ist keine bloß theoretische Thätigkeit, weil diese das Verlangte nach dem obigen nicht leisten kann, sondern es ist vielmehr eine practisch mystische, die aber eben hierin auch die Ohnmacht aller mystischen Intentionen in sich erfahren muß, indem sie durch einen Vernichtungs-Nisus, der aber immer seyend oder sich selbsterhaltend ist, zum Absoluten sich retten will.

das endliche Selbstbewußtseyn sich aufhebt? Eine Vorstellung mag dieß abgeben, aber keinen Gedanken. Ein Resultat der Aufhebung soll vorhanden seyn, die Einheit entgegengesetzter Bestimmungen soll aufgewiesen werden, zu einem solchen Resultat ist nun kein fließender Uebergang möglich, d. h. ein solcher, in welcher jene Bestimmungen in einem chemisch neutralisirenden Verhältniß der Einheit zu einander bleiben, oder, wenn dieß der Fall ist, so ist durch den Prozeß kein derartiges Resultat geliefert worden, das in der That, über diejenigen Gegensätze erhoben wäre, mit denen es behaftet war. Demnach ist durch den Prozeß, auch denselben als ewig gedacht, keine wesentliche Abhülfe geschafft, und es kommt, wie weiter oben schon behauptet wurde, hier nicht auf das quantitative Verhalten an, sondern auf das qualitative. Ohnehin ist die Vorstellung eines solchen ewigen Prozesses, einer ewigen Wiederholung des Gleichen nichts, als die Vorstellung einer schlechten Unendlichkeit, und es ist nicht abzusehen, wie durch eine solche schlechte Unendlichkeit, als alleinigen Stutzpunkt für das Absolute, das doch diese Bestimmung weit hinter sich haben muß, irgend etwas geleistet werden soll. Es bleibt also somit nichts weiteres übrig, als entweder eine solche Aufhebung anzunehmen, in welcher die hier gesetzten endliche Bestimmungen ohne einen fließenden und continuirlichen Uebergang auf absolute Weise zu einer andern höhern hier höchsten Sphäre sich bestimmen, welche dann aber nothwendig die tiefere Sphäre von sich ausschließt und sich gegen sie abgrenzt,[1] oder man muß sich zum fließenden Uebergange bequemen, nur ist es dann mit der Unendlichkeit, die so groß aus dem Kelche dieses Geisterreichs hervorschäumt, nicht weit her; oder endlich muß man zuletzt von einem positiven Resultate dieser letzten Stufe im Prozesse des sich entwickelnden Absoluten abstrahiren, und sagen: das bloße Factum des Aufhebens des endlichen Selbstbewußtseyns, das sey der höchste, sey der absolute Beweis des Absoluten, womit man aber, wie ohne weiteres ersichtlich ist, beim absolut Leeren, beim Nichts, beim absoluten Widersinn angekommen ist. Als ein Hoffnungsstern leuchtet vielleicht wieder auf, daß ja das Absolute vor aller Entwicklung ist; Allein auch hier heißt es: Ende gut alles

1) Ob dieß nun in der That widersprechend sey oder nicht, mag die moderne Schule lösen. Bis jetzt nimmt sie es dafür an.

gut; und kann das Absolute auf keine Weise zu sich kommen und sich wieder erreichen, so darf man sich nicht etwa wieder an den Anfang halten, sondern dieses Ende ist so beschaffen, daß es auch den Anfang stürzt, das Absolute, das nicht an und für sich werden kann, ist auch nie das Absolute an sich gewesen.

Wenn nun so das Hegel'sche System selbst alle Arten der Zusammenfassung des Absoluten und endlichen Selbstbewußtseyns verbietet, so ist die moderne Philosophie an demselben Steine des Anstoßes und Aergernisses zerschellt, den sie Andern zum Anlaufen entgegen gehalten hat; und wenn dieselbe sagt: daß die Weltentwicklung das im Spiegel aller entstehenden und wieder vergehenden endlichen Geister sich selbst anschauende Absolute ist; so ist nun dieß dahin zu berichtigen, daß

1) endliche Geister aus dem Absoluten nicht entstehen
2) endliche Geister nicht vergehen
3) wenn endliche Geister vergehen, sie nicht in das absolute vergehen
4) wenn sie in das Absolute vergehen, dieses nicht mehr das Absolute ist,
5) das Absolute, wenn es auch aus den endlichen Geistern wird, weder die Entwicklung der endlichen Geister, noch auch sich, noch überhaupt steht, oder, wenn es steht, aufhört das Absolute zu seyn, und endlich
6) Das Absolute auf keine Art und Weise sich mit den endlichen Geistern zusammenschließen kann, also weder in endliche Geister übergeht, noch aus denselben zu sich zurückkehrt, noch durch irgend einen Prozeß sich mit denselben in absoluter Einheit erhält.

Widersprüche, die in der schon oft angeführten Schlußdefinition alle zusammenkommen, wenn das Absolute die ewige Bewegung seyn soll des sich stets zum Subject machenden Allgemeinen, das erst im Subjecte zur Objectivität und wahrhaften Wirklichkeit kommt, und somit das Subject in seinem abstracten Fürsichseyn aufhebt. Es ist also die ewige Bewegung, und doch soll es zur wahrhaften Wirklichkeit kommen; wo, wenn es die ewige Bewegung ist? Ist es wahrhafte Wirklichkeit, wenn es zugleich die ewige Bewegung zum Subjecte und wieder die ewige Bewegung vom Subject zu jenem Allgemeinen ist, von dem aus es sich bewegt? Ja wohl ist es die

ewige Bewegung! Denn wo vermöchte aus einem Hegel'schen Prozesse, ein wahrhaftes Seyn zu Stande kommen? wo vermöchte man der immer unmächtigen Bewegung ein Ende absehen, und bis könnte man also zu einem Schlusse kommen, wenn nicht irgendwo die Bewegung umgebogen wird zum Anfang. Es hat man nun doch aufgehört, und es ist das, was man nicht mit der ruhigen und unveränderlichen Klarheit des vernünftigen Denkens zu umfassen vermochte, nachträglich dem ewig rollenden Rade der Vorstellung übergeben. Da mag es nun forttreiben!

Es ist sonach der Gott der Speculation unserer Tage in den verschiedenen Wendungen, in denen er sich, die Gemüther unaufhörlich darbietet, nichts weiter als Blendwerk, das nur die zu blenden vermag, die nicht im Stande sind, vom schimmernden Scheine der Vorstellung zur Wahrheit hindurch zu dringen.

Dagegen ist aus der geführten Untersuchung hervorgegangen, daß die Bestimmungen im Gottes-Begriffe, gegen die die moderne Philosophie am meisten ankämpft, gerade diejenigen sind, auf welche man bei jedem genaueren Eingehen auf die Sache wieder hingetrieben wird; es kann also auch die Aufgabe, die sich sofort ergiebt, durchaus keine exotische mehr seyn, sondern eine positive, die dahin geht, jene Bestimmungen und den Begriff des Absoluten so zu fassen, daß sie nothwendig zusammen gehörig erscheinen. Erst dann ist das Absolute zu seiner ruhigen und klaren Sichselbstgleichheit gekommen.

Viertes Kapitel.

Kritik der Principien, auf denen die moderne Lehre von der Persönlichkeit Gottes beruht, oder die Grund-Anschauungsweise der Hegel'schen Philosophie.

In dem Laufe der vorangehenden Untersuchungen sind wir auf eine Menge von Unklarheiten und Widersprüche in den Aussprüchen der modernen Philosophie über die Persönlichkeit Gottes gestoßen. Diese Unklarheiten und Widersprüche aber beziehen sich theils unmittelbar auf den Begriff des Absoluten, theils aber auf Begriffe, die mit dem Absoluten weiter oder näher verwandt sind, und zur

Construction desselben mitgebraucht werden. Denn, daß das Absolute, mag es nun auch speciell bestimmt werden, wie es will, doch als die höchste und vollendetste Sphäre des Seyns auftritt, ist klar; daher müssen alle sonstigen Begriffe in einem Verhältnisse zu ihm stehen, namentlich aber die fundamentalen Begriffe in ein unmittelbares Verhältniß mit ihm gebracht werden; denn das Absolute ist, als höchste Sphäre, das Höchste des Seyns, in welchem sich also dieß allseitig concentrirt. So fanden wir deßwegen im Vorangegangenen Begriffe: wie Seyn, Idee, Endlichkeit, Unendlichkeit, Natur, endlicher Geist, Selbstbewußtseyn, Persönlichkeit ꝛc.; dann wiederum Verhältniß-Begriff wie Prozeß, Uebergehen, Sichaufheben ꝛc., die wir alle, so wie es der Lauf der Untersuchung mit sich brachte, beleuchteten und der Kritik unterwarfen. Es ist aber klar, daß alle Begriffe im System ihre bestimmte Stellung haben, und wie sie in der Betrachtung des Absoluten vorkommen, aus ihrem Zusammenhange herausgerissen sind. Wie aber nun eben die Stellung, in der ein Begriff sich befindet, erst seine vollendete Klarheit ist, so ist auch die Kritik erst dann eine klare und durchsichtige, wenn sie überall ihre Beleuchtung an Ort und Stelle vollzieht. So kann daher auch eine Kritik der Definition vom Absoluten, als der letzten und höchsten Zusammenfassung der ganzen erkennenden Anschauung erst dann ihre abschließende Klarheit erhalten, wenn sie das Ganze der Anschauung untersucht und durchgearbeitet hat. Dieser Forderung, wenigstens hinsichtlich der Grundzüge der hieher gehörenden Philosophie Genüge zu leisten ist nun die Aufgabe unseres Kapitels.

Das Hegel'sche System theilt sich bekanntlich in drei Hauptsphären ab: Die Logik, die Natur-Philosophie und die Geistes-Philosophie, die in einem fortschreitenden Verhältnisse der Entwicklung zu einander stehen. Das Prinzip dieser Philosophie ist der Satz; daß das Denken gleich dem Seyn ist. Die Phänomenologie des Geistes reinigt das Bewußtseyn und befreit es von dem Gegensatze gegen das Seyn, und so wird die reine Wissenschaft. Diese enthält den Gedanken, insofern er ebenso sehr die Sache an sich selbst, oder die Sache in sich selbst, insofern sie ebenso sehr der reine Gedanke ist. Oder der Begriff der Wissenschaft ist, daß die Wahrheit das reine Selbstbewußtseyn sey und die Gestalt des reinen Selbsts habe, daß das Ansichseyende

der Begriff und der Begriff das Anſichſeyende iſt.[1] Indem aber ſo die Einheit des Denkens und des Seyns an die Spitze des Syſtems tritt, ſo muß ſowohl das Seyn als das Denken auf eine abſtracte die Wirklichkeit zunächſt von ſich ausſchließende Weiſe gefaßt werden, und nachdem daher ſich die Einheit jener beiden Momente in der Idee erreicht hat, ſo findet dieſelbe ſich als unmittelbare ſubjective der Wirklichkeit und Objectivität gegenüber, ſie ſtellt ſich alſo nun, durch ihre Entwicklung zur Idee ihrer ſelbſt abſolut ſicher, zum wirklichen Seyn her, um in der Aufhebung dieſes natürlichen Seyns in ſich, oder in dem an der Wirklichkeit ausgeführten Beweiſe von der Einheit des Denkens und Seyns ſich als das Denken der Wirklichkeit, oder als die Einheit des wirklichen Seyns und des Denkens, als abſoluter Geiſt zu erweiſen.[2] Aber wie vermag ſich nun das Denken in dem Seyn im reinen und nun auch in dem wirklichen identiſch erhalten? Jene ſich bei ſich erhaltende Identität, antwortet uns hier das Syſtem, geſchieht durch die Dialectik. Und zwar iſt dieſe Dialectik nicht ein äußeres Thun, die durch Willkühr eine Verwirrung im beſtimmten Begriffe, und einen bloßen Schein von Widerſprüchen in ihnen hervorbringt,[3] ſondern ſie iſt dem Inhalte immanent, es iſt der Inhalt ſelbſt, die Dialectik, die er an ſich ſelbſt hat, welche ihn fortbewegt.[4] Näher aber iſt die Dialectik das immanente Hinausgehen, worin die Einſeitigkeit und Beſchränktheit der Verſtandes-Beſtimmungen, ſich als das, was ſie iſt, nemlich als ihre Negation darſtellt. Alles endliche iſt dieß, daß es ſich ſelbſt aufhebt. Dabei hat aber dann die Dialectik ein poſitives Reſultat, indem ſie die Einheit der Beſtimmungen in ihrer Entgegenſetzung das Affirmative auffaßt, das in ihrer Auflöſung und in ihrem Uebergehen enthalten iſt.[5] Es zeigt ſich uns ſomit alſo: das Seyn als ſolches iſt das Endliche, das, was für ſich ſelbſt nicht exiſtiren kann, das Seyn iſt daher an ſich nur das Denken oder das Denken iſt das Aufheben des Seyns. Das Seyn aber

1) Hegels Logik I. XII.
2) Vgl. die unten bei der näheren Erörterung dieſes Gegenſtandes beigebrachte Stellen.
3) Hegels Encyklopädie §. 81. S. 96.
4) Hegels Logik a. a. O. S. XXI.
5) Hegels Encyklopädie §. 81. und 82.

iſt das Aufgehobenwerden, und dieſe ihre Identität aufzuheben und aufgehoben zu werden, wird ausgeübt durch den dialectiſchen Prozeß, der ſomit das eigenthümlichſte Weſen des in Betrachtung kommenden Gegenſtandes ſelbſt iſt. Er iſt nicht ſubjectiver Erkenntnißact, ſondern durch ihn baut ſich die zu betrachtende Sache ſelbſt auf, und daher iſt in ihm der Widerſpruch zwiſchen Denken und Seyn nicht willkührlich, ſondern durch die Sache ſelbſt gelöst. Daher iſt der Satz, daß das Denken = dem Seyn ſey, einmal gleich dem weiteren: daß das Seyn für ſich nicht iſt und ſeyn kann, ſondern ſich zum Denken bewegt, daß in dieſer Aufhebung das Seyn zu ſeiner ewigen Wahrheit kommt, ſodann aber auch dem Satze: daß das Seyn als Anderes nur vom Denken geſetzt werden kann, und aber auch eben deßwegen vom Denken wieder aufgehoben werden, wieder zum Denken zurückgebracht werden muß, auf die Weiſe, daß nun das Denken in dieſem Seyn nur bei ſich ſelbſt bleibt.[1] Somit ergibt ſich, daß das Denken zuerſt ſey, oder das Seyn zum Denken ſich entwickele, und ſeine abſolute Identität ſetze, ehe es zum Seyn als ſeinem andern in ein Verhältniß treten, oder was daſſelbe iſt, daſſelbe ſetzen und wieder aufheben kann, (da das Seyn nur im Denken zu ſeyn und deßwegen auch nur vom Denken geſetzt zu werden vermag). Es iſt alſo das Seyn zuerſt im Denken vorhanden als Abſtractes, ſo dann als Wirkliches, ſodann aber, weil dieß nur im Denken ein wahrhaft ſeyendes iſt, als vom Denken aufgehobenes. Ebenſo iſt dann aber auch das Denken vorhanden, zuerſt als eine Aufhebung des Seyns, an ſich, das Denken, ehe es das Seyn geſetzt hat, „Gott, wie er in ſeinem ewigen Weſen war, vor der Erſchaffung der Natur und eines endlichen Geiſtes:“[2] ſodann als Denken, welches das Seyn als wirkliches für ſich ſeyendes in ſich zurückgenommen und in ſich aufgehoben hat; zwiſchen ein ſchiebt ſich dann das Seyn als das Andere des Denkens oder das Denken in ſeinem Andern, als das ſich ſelbſt Andere. Hienach bedingt das angegebene Verhältniß des Denken zum Seyn und die dazu kommende Unterſcheidung des Seyns im Denken und des Seyns auſſerhalb des Denkens die oben angegebene Eintheilung in Logik, Naturphiloſophie und Geiſtesphiloſophie.

1) Encyklopädie §. 18. S. 27.
2) Logik I. XIII.

A.

Ehe wir nun das formale Prinzip der Entwicklung, wie es in der Hegel'schen Philosophie auftritt, näher beleuchten, gehen wir sogleich zur Prüfung der materialen Grundbegriffe derselben über. Nach dem so eben gegebenen Schema muß sich hier unsere Untersuchung um drei Hauptpunkte drehen.

1) Ist Seyn und Denken nach dem Sinne Hegels identisch?
2) Kann das Denken in das wirkliche Seyn übergehen?
3) Kann das wirkliche Seyn in das Denken zurückgehen?

1.

Nehmen wir nun die Grundanschauung vor uns, daß das Denken gleich dem Seyn sey, so werden wir bei gehöriger Auffassung, so paradox auch der Satz anfänglich scheinen mag, gerade an diesem Ausspruche im Allgemeinen weniger Anstoß nehmen. Denn gewiß ist, daß beide Sphären nicht in einem total und absolut verschiedenen Verhältnisse stehen können. Es besteht nun einmal ein factisches Verhältniß zwischen denselben, dieses aber wäre gar nicht möglich, wenn nicht eine gewisse Einheit und Uebereinstimmung statt fände. Ebenso bekannt ist auch das Factum, daß in dem Denken nichts ist, als was in dem Seyn sich auch findet, und umgekehrt; es kann also von einer absoluten Verschiedenheit die Rede nicht seyn. Die Frage ist nur die: ist das Verhältniß zwischen dem Denken und zwischen dem Seyn dieses, welches Hegel angibt und durchführt oder nicht? Das Verhältniß richtet sich aber nach dem Begriffe, den er von den beiden Sphären hatte, und wir haben also auf diese selbst näher einzugehen. Wir sehen, um uns an den Begriff von dem Seyn als dem Ausgangspunkt zu halten, Hegel kennt ein doppeltes Seyn: das Seyn an sich im Denken, und das außer demselben, als das Andersseyn des Denkens. Das erste, auch wohl das logische genannt, charakterisirt sich als das reine, das in welchem nichts zu unterscheiden ist, das Leere. Zugleich aber ist es die einfache Unmittelbarkeit, d. h. es hat alle Beziehung auf ein anderes und die Vermittlung abgeworfen.[1] Wodurch unterscheidet sich nun das logische Seyn von dem natürlichen? Da auch das natürliche Seyn zuvörderst Seyn an sich, ununterschiedenes und unmittelbares seyn muß, so kann dieser Unterschied nur darin

1) Logik I. 6.

bestehen, daß im natürlichen Seyn die Unmittelbarkeit und der Unterschied sogleich übergeht in eine lebendige Entwicklung seiner, als des an sich dahingegebenen, in eine Entfaltung entgegengesetzter Kräfte und daraus hervorgehender Gestalten, im reinen Seyn aber findet dieß nicht statt, sondern es bestimmt sich, frei von dieser an ihm seyenden Natur und gleichgültig gegen dieselbe sich verhaltend, als Seyn in seiner Allgemeinheit durch seine verschiedenen Kategorien, Qualität, Quantität, Wesen, Begriff ꝛc. zur absoluten Idee. Darum befindet sich hier das Seyn, so wie die Idee, die sein Resultat und als Anfang es selbst ist, im abstracten Elemente des Gedankens. [1] Dieß ist jedoch nicht so zu verstehen, wie wenn die Bestimmungen des Denkens oder seine Momente nur als gedacht zu fassen wären, sondern die Denkbestimmungen haben ebenso sehr objective Existenz. [2] Das Seyn in seiner Bestimmung, Quantität, Qualität ꝛc. ist nicht eine gedachte Kategorie des subjectiven Bewußtseyns, sondern seine Kategorien haben objective Existenz und bewegen sich durch ihre immanente Dialectik zur Idee. Es ist also der ganze Unterschied zwischen dem logischen und natürlichen Seyn, wie er auch vom Hegel'schen Standpunkte aus gerne geltend gemacht wird, der: daß hier eigentlich noch nicht Ernst gemacht wird mit den Gegensätzen, d. h. mit dem Seyn, sondern es ist ein noch mehr in dem Gedanken bleibendes Spiel mit denselben. [3]

Fragen wir aber nun nach der Ursache warum? — so heißt es eben, weil diese Bestimmungen noch in dem Gedanken sind, oder: ehe sie in den Ernst eingehen, müssen sie sich vorher erst zur Idee hinaufentwickeln. Wir sehen das zu Erklärende als Erklärungsgrund. Macht man daher eine weitere Anfrage, warum denn das Seyn zuerst in dem reinen Gedanken seyn, oder zur Idee hinauf sich entwickeln müsse; so ist dieß das erstemal, wo das Hegel'sche System die Antwort schuldig bleibt, und wie sich ergeben wird, der Sache noch auch schuldig bleiben muß.

Denn mit der Vorstellung von Ernst und Spiel, die so oft und gerne gegeben wird, ist soviel als nichts gesagt, und mit der Behauptung: es sey das Seyn noch im abstracten Elemente des

1) Encyklopädie §. 19. S. 27.
2) Logik I. 15.
3) Hegel Phänomenologie. S. 15.

Gedankens noch viel weniger, gerade die Nothwendigkeit hievon wird beanstandet: mit der Behauptung endlich: es seye eben noch das reine Seyn, auf das man nothwendig als einfache Unmittelbarkeit des Wissens kommen müsse, und das sich nun hier entwickle, am allerwenigsten.

Denn für's erste gewinnt Hegel dieß reine Seyn nur dadurch, daß er es zum Anfange des reinen Wissens macht, das alle Beziehung auf ein Anderes und Vermittlung aufgehoben hat, und so einfache Unmittelbarkeit ist. Mit Recht fragt man: wo hat Hegel bewiesen, daß das Seyn nur durch das Denken oder das Wissen ist, sollte auch dieses wirklich das zu sich gekommene Seyn seyn, oder in wiefern hat das Wissen das Primat vor dem Seyn voraus, so daß dieses jenem sich zu entwickeln muß, ohne sich selbst entwickeln zu dürfen.

Für's zweite aber stoßt man hier nicht nur auf unerwiesenes, sondern auf unmögliches. Das Seyn ist überhaupt nie ein reines, und es setzt eine Befangenheit voraus, ein solches zu setzen. Man sagt zwar: das bloße Seyn an sich ist das Unbestimmte, Ununterschiedene ohne alle weitere Bestimmung, in dem nichts unterschieden werden kann. In seiner Unbestimmtheit ist es nur sich selbst gleich und auch nicht ungleich gegen anderes. Durch irgend eine Bestimmung oder Inhalt, der in ihm unterschieden, oder wodurch es verschieden von einander gesetzt wird, würde es nicht in seiner Reinheit festgehalten. Es ist die reine Unbestimmtheit und Leere. Es ist nichts in ihm anzuschauen, wenn von Anschauen hier gesprochen werden kann, oder es ist dieß reine leere Anschauen selbst. Es ist ebenso wenig etwas in ihm zu denken, oder es ist eben nur dieß leere Denken selbst. Das Seyn, das unbestimmte unmittelbare ist, in der That nichts und nicht mehr oder weniger als Nichts. [1] Liest man nun dieß so hin, so ist man vielleicht im ersten Augenblick geneigt, in das Gesagte einzugehen und ihm Ueberzeugung zu schenken. Aber gerade dieses anscheinend Plausible ist es, was den Keim der Unwahrheit in sich trägt. Es ist allerdings, wenn ich das Seyn als ein solches, als ein reines anschaue, wahr, daß ich dann nichts in ihm unterscheiden kann. Aber es handelt ja sich nicht darum, was ich in dem Seyn als solchem anschaue oder nicht anschaue; die Logik ist ja doch nicht das subjective Thun des Bewußtseyns, sondern es ist die Sache selbst, welche das Ihrige

1) Logik I. Thl. S. 22.

thut. Müssen wir aber uns an die Sache selbst halten, so stellen sich die Verhältnisse ganz anders, als sie angegeben worden sind. Es sind in der Angabe leeres Denken, Anschauen und leeres, reines Seyn einander gegenüber gesetzt und identificirt. Nun aber, was heißt ein leeres Denken? Man kann Denken in zweifacher Hinsicht nehmen. Einmal ist es soviel als bestimmte Objecte in die Natur des geistigen Seyns aufnehmen und umwandeln, andererseits aber ist das Denken ein Ausdruck einer bestimmten Form des Seyns überhaupt, in welcher dasselbe aus seiner natürlichen und unfreien Gestalt zu seiner ewigen Freiheit, zur allmächtigen Ueberwindung seiner selbst gekommen ist, und somit zu sich gekommen ist. Von diesem letztern nun ist natürlich, als von einem leeren nie zu reden; es ist im Gegentheile, wenn irgend etwas, die unendliche Fülle, die alles ist und alles hat, und zwar seiner ewigen Macht und seinem ewigen Wesen nach; sollte es auch natürlich als einzelnes zu Grunde gegangen seyn. Wollte man daher sagen, es sey dieß Denken ein leeres, so müßte man nothwendig den wahren Begriff des Denkens vergessen haben. Reflectirt man aber auf die erste Bestimmung des Denkens, nach welcher es in einer bestimmten, empirischen Thätigkeit sich befinden muß, so sieht man allerdings leichter ein, wie es möglich ist, zu einer Vorstellung, von einem leeren Denken zu kommen. Es ist natürlich nichts einfacher, als alle einzelnen Objecte des Denkens sich hinweg zu denken, und dann erhält man das verlangte Leere, als den einzelnen Inhalt des Denkens, oder das reine Denken. Aber hat man dann weiter als eine Vorstellung, für welche das Wegseyn alles Einzelnen und Vorstellbaren allerdings die Anschauung des absolut Leeren gibt? Für den Gedanken aber ist das Denken auch, wenn nichts einzelnes gedacht wird, schon als solches die vollendetste Fülle. Nach einer richtigen Ansicht müßte man demnach das leere Denken, das zugleich auch das reine Seyn seyn sollte, unter der Anschauung des von allem einzelnen befreiten Inhalts des Denkens gefaßt haben; allein es leuchtet ein, daß hiemit als einer bereits äusserst vermittelten Stufe der Anfang einer Wissenschaft nicht gemacht werden kann. Auch konnte Hegel nicht so gemeint seyn bei seinen Versicherungen, daß hier nicht von einem subjectiven Thun des Bewußtseyns die Rede sey, sondern dem reinen Seyn

und seinen Evolutionen objective Existenz zukomme. Es muß also nothwendig das Denken als solches in einer Gestalt gefaßt werden, in welcher es dem reinen Seyn und der Leerheit gleichkommt, und ebenso das reine Seyn so, wie es dieser Bestimmung adäquat ist. Man darf daher auch nicht sagen: das reine Seyn wird durch sein Aufgenommenseyn in den Gedanken oder in das abstracte Element des Gedankens in diese Gestalt umgewandelt; denn sonst erschiene es nicht mehr als das absolut Unvermittelte und Unmittelbare, indem es eine Menge von Vermittlungen, nemlich, die des Gedankens schon voraussetzte: es muß vielmehr das reine Seyn rein in sich in Kategorien des Seyns gefaßt werden. Oder man muß annehmen, daß das Seyn in seinem unmittelbaren Begriff sich zu diesem reinen bestimme, und erst dann kann sich vielleicht zeigen, daß dieses reine Seyn auch zugleich zusammenfalle mit dem unmittelbaren Begriffe des Denkens oder dem leeren Denken.

Es fragt sich nun, wie geschieht solches? Hegel versteht unter dem reinen Seyn dasjenige, welches sich abstract gegen sich selbst verhält, seine Wirklichkeit von sich abstoßt. In Folge dessen bestimmt sich denn nach seinem System das reine Seyn als Qualität, Quantität u. s. w. in lauter Kategorien, in denen das Seyn über seiner Wirklichkeit und gleichgültig gegen dieselben, erscheint; es ist somit nur die in sich bleibende ruhige Allgemeinheit desselben, ohne aber außer sich in die einzelne Wirklichkeit seiner selbst zu kommen. Wie kommt aber nun das Seyn zu dieser Abstraction und Trennung von seiner Wirklichkeit? Ist etwa in ihm selbst die Nothwendigkeit zu einem solchen Anfang zu suchen? Hegel findet sich zwar veranlaßt, in seiner Logik, um seinen Gedanken zu erreichen, ohne alle grammatische Construction und Verbindung, bloß das Wort „Seyn“ [1] hinzu zu setzen; allein gerade hiedurch zeigt er, auf welche Weise er zu seinem Begriff gekommen ist, nemlich durch ein allmähliges Weglassen aller der Bestimmungen, die er in seinem Bewußtseyn an dem Seyenden wahrnahm, d. h. durch Abstraction, daher auch der Ausdruck „Seyn in dem abstracten Elemente des Gedankens“; aber es fragt sich nun: begründet diese subjective Abstraction auch eine Abstraction in dem objectiven Gebiete, um das es sich hier handelt? Das Seyn soll ein abstrahirendes und Abstraction eigene Kategorie

1) Hegel, Logik I. pag. 22.

des Seyns seyn; woraus aber denn nothwendig folgt, daß sie als Kategorie des Seyns eine seyende ist. Abstrahirt aber demgemäß das Seyn von sich, so ist dieß das Bewegen des Seyns zum Nichts oder das Verschwinden. Da aber die Abstraction des Seyns eine seyende ist, so ist auch Verschwinden des Seyns ein seyendes. Es findet also auch das Verschwinden, weil ein seyendes Verschwinden ein Widerspruch ist, beim Seyn nicht statt oder die Kategorie der Abstraction vom Seyn ist unmöglich, und es erweist sich jede Anwendung der Kategorie auf diese Sphäre als widersprechend und widersinnig. Der Satz aber: Das Seyn wirft die Kategorie der Abstraction von sich ab: heißt so viel als: die Kategorie des Seyns ist die Konecretion. Denn wenn es das wesentliche Merkmal des Seyns ist, zu seyn: so ist offenbar, daß es in die volle und zwar natürliche Wirklichkeit seiner selbst übergehen muß. Denn jenseits dieser Wirklichkeit ist das Seyn, da es dennoch in keiner andern als in seiner Gestalt auftreten soll, die absolute Abwesenheit, das schlechthin Nichtige, das aber als ein unvollziehbarer Begriff sich selbst wiederum zum Seyn und also auch in die Kategorie desselben, wie wir sie angaben, hineintreibt. Wir sehen also, das Seyn, soweit es in seinen eigenen Kategorien aufgefaßt wird, macht allerdings und nur zu bald Ernst mit den ihm inwohnenden Gegensätzen, weißt gar nirgends etwas von einem leichten Spiele; und wenn wir das Seyn in das Element der Leerheit oder der Abstraction setzen, so haben wir entweder überhaupt das Seyn aufgehoben, und nicht bloß seine Bestimmungen und Vermittlungen, sondern es selbst, daß uns nur das Nichts, von dem sich gar nicht weiter reden läßt, das als ein Caput mortuum unter der Betrachtung zerrinnt, übrigbleibt, oder, da dieß ein widersinniger Gedanke ist, so ist das Seyn in eine Kategorie gesetzt, die demselben als Seyn nicht zugehört; und zwar ist die Kategorie, in der es erscheinen soll, eine Kategorie des Gedankens. Wir haben das Seyn so gefaßt, wie es bei vollkommener Abstraction im Denken sich offenbart. Hier ist dasselbe, da im Gedanken der Gegenstand, als welcher hier nur das Seyn als solches aufgefaßt wird, nur seinem allgemeinen Wesen nach, nicht aber der Wirklichkeit der Existenz nach, auftreten kann, darum ganz abstrahirend von sich und seiner Bestimmung. So haben wir also das Resultat: das sogenannte reine Seyn ist nicht im Seyn,

sondern es ist nur in dem Gedanken, nicht es an und für sich selbst bestimmt sich zu einem reinen, sondern nur im Denken erscheint es als ein solches: und es fragt sich nun nur, ob das Denken nicht sich selbst zu einem solchen Leeren bestimmen könne, oder auf irgend eine Weise mit denselben zusammentreten, so daß es denn von hier aus mit dem reinen Seyn identificirt, und dadurch diesem seine Möglichkeit erhalten würde. Da aber das Denken nur als das absolute Beisichseyn des Seyns, also durchaus nicht als Unmittelbares aufgefaßt werden kann, so müßte man nur sagen, daß es durch das Denken des reinen Seyns sich selbst zu diesem reinen oder abstracten Begriff bestimmen. Allein es ist leicht vorauszusehen, daß dann das Denken nicht mehr Denken wäre und somit auch aufhören müßte, das reine Seyn darzustellen; ohnedieß läßt es sich wohl nicht erwarten, daß der Character des Gedachten dem Denken selbst seinen Character aufdrücke. Hienach müßte das Denken, wenn es die Räumlichkeit denkt, selbst räumlich, oder materiell seyn, während ja doch das Denken schon zuvor die directe Aufhebung der Räumlichkeit und Materialität ist. So verhält es sich nun auch hier. Oder ist vielleicht das Denken selbst ohne den Gedanken eines Bestimmten auf irgend einer Stufe dieses Abstracte gegen sich selbst gleichgültige Seyn, und heißt es darum das leere Denken? Hier müßte vor Allem zuerst nachgewiesen werden, daß das Denken dieses seyn kann. Von Seiten des Seyns aus aber könnte, wie schon gezeigt worden ist, diese Kategorie nicht erreicht werden, weil seine Abstraction entweder als seyende in die Concretion der Wirklichkeit übergeht, oder aber der Begriff, als ein widersinniger sich auflöst. Von Seiten des Denkens aus aber ist die Erreichung dieser Kategorie eben so unmöglich, weil dieselbige nur das Seyn in dieser Leerheit oder in dieser neutralen Gleichgültigkeit gegen sich selbst sich befinden soll. Denn da dieses Seyn nur die die Wirklichkeit von sich abstoßende unterschiedlose Erscheinung von sich selbst ist, so zeigt es sich, wenn es auch nicht in die fesselnden Gegensätze der Wirklichkeit eingegangen ist, dennoch an diese passive Bestimmtheit seiner selbst anheimgegeben. Es ist also nicht frei, nicht ewig überwindende Macht seiner selbst, seine absolut bei sich seyende Wahrheit, sondern einer, wenn auch ruhigen und trägen Ohnmacht überantwortet. Ist aber das Denken wesentlich diese freie

zur absoluten Wahrheit ihrer selbst gekommene Gestalt des Seyns, so ist leicht zu erachten, daß dieses seiner selbst unmächtige sich selbst nicht vernehmende Seyn in dem strengsten Widerspruche und Gegensatze zum Denken stehe, und zwar in einem solchen, der eine Vereinigung absolut unmöglich macht, wenn nemlich Begriff wie Denken und nicht Denken A und non A überhaupt noch auseinander gehalten werden sollen. Abstractes Seyn ist daher als abstract nicht Seyn, als Seyn aber nicht Denken, [1] insofern das Seyende, wäre es auch als abstract möglich, nicht Denken ist, sondern Seyn bleibt und im strengsten Gegensatze gegen das Denken verharrt. Auch kann man hier nicht sagen: es seye eben nur der Anfang nicht die entwickelte Gestalt des Denkens, denn fürs erste ist es noch gar nicht Denken und somit auch nicht sein Anfang; fürs zweite aber hat das Denken gar keinen Anfang. Denn nothwendigerweise müßte dieser Anfang schon Denken oder noch nicht Denken seyn, im ersteren Falle müßte es schon im vollkommenen Besitze der wesentlichen Bestimmungen des Denkens seyn, weil ein Zugleichseyn widersprechender Bestimmung ohne vollständige Aufhebung und Zurückführung zur identischen Klarheit ein sinnloser Widerspruch ist, namentlich wenn es sich um Begriffe wie Freiheit und Unfreiheit der Existenz, von Ansichseyn und Beisichseyn, Dahingegebenseyn und Ueberwundenseyn handelt. Im andern Falle aber kann das reine Seyn ebensowenig Anfang des Denkens genannt werden, weil auch hier auf gleiche Weise nicht widersprechende Bestimmungen zugleich gesetzt werden könnten, wie dieß nothwendig wäre, wenn Bestimmungen des Nichtdenkens und Denkens hier auf irgend eine Weise vereinigt werden sollten. Nicht einmal eine Entwicklung findet von diesem Begriffe zum Denken statt. Von diesem Begriffe kann überhaupt gar keine Entwicklung ausgehen. Wir haben vor uns die abstracte gegen sich selbst gleichgültige Leerheit des Seyns, was soll nun das Moment der Entwicklung bilden. Die Leerheit selbst nicht: Denn, insofern sie bis zur Gleichgültigkeit gegen den unendlichen Reichthum des Seyns hinabbestimmt wurde, ist sie selbst die absolute Gleichheit oder die absolute Einerleiheit. (Denn nur so ist es möglich, den Begriff zu halten.)

1) Den Schluß, der hieraus für das reine Seyn überhaupt folgt, überlassen wir dem Leser.

Dies aber ist bloß Tod und nicht Moment des Lebens. Es könnte also das Moment der Bewegung nur von dem Seyn ausgehen. Dieß ist nun zwar da, aber es wird als gleichgültiges gesetzt, und somit können auch von ihm keine weiteren Evolutionen ausgehen. Oder gingen sie von ihm aus, so wäre das Erste das: daß das Seyn aus jener Abstraction, die ihm widersprechend ist, herausträte, plötzlich in die Bestimmtheiten seiner eigenen Natur überginge, und somit als das unendlich Bestimmte erscheine. Eben deßhalb aber ist das Seyn nie für sich in dem Elemente dieser Abstraction. Demgemäß ist denn auch wirklich die ganze Entwicklung, die dem reinen Seyn in dem Hegel'schen Systeme gegeben wurde, eine höchst unbegründete. Der Weg derselben ist im Allgemeinen der: Wenn das reine Seyn näher betrachtet wird, so ist es Nichts, und wenn das Nichts betrachtet wird, so ist es das reine Seyn; also ist es Werden und Vergehen. Wie, werden wir fragen, ist das die Consequenz? Wenn das reine Seyn sich erweißt als Nichts und das Nichts als Seyn (nemlich hegelisch reines Seyn), folgt denn daraus etwas anderes als das: daß das Seyn nicht dieses reine und leere, daß es als dieses schlechthin unmöglich ist, daß also auch diese Kategorie der Abstraction nicht als Kategorie des Seyns vorkommen kann, daß weder etwas verschwindet noch wird, daß wir überhaupt in das Gebiet des absoluten Stillstands eingetreten sind? Was in diesem Prozesse allein sich bewegt, das ist der Gedanke oder das subjective Denken, welches um der Widersprüche willen die in der Sache liegen, zu diesen unmöglichen Extremen hingetrieben wird. Es findet aber durchaus kein Werden in der Sache selbst statt, so daß etwas für sie daraus folgt, sie bleibt was sie war, ein widersprechendes Problem. So geht es denn fort: es werden die Widersprüche in dem Begriffe der Qualität, Quantität u. s. f., so weit sie einseitig gefaßt werden, aufgezählt, und die Bewegung, die hier entsteht, muß nun als Entwicklung dieser Kategorie selbst figuriren. Wo aber in aller Welt käme eine Quantität eine Qualität ein Maaß für sich zu einem selbstständigen Leben, das nur bloß in seiner Abstraction wäre, oder wo ist ein Denken, das nur Quantität und Qualität ist? Ist das Denken Qualität, dieses unfreie und dahingegebene Seyn, wo bleibt denn das Denken? Alle diese Kategorieen sind einzeln vom Denken

aufgefaßte Begriffe, werden sie aber zur Sache, so daß man mit Recht sagen kann, die Sache selbst entwickelt sich, so hören sie sicher auf, Begriffe zu seyn. Ueberhaupt aber findet zum Denken vom Seyn aus, sollte man auch die Entwicklungsfähigkeit des reinen Seyns noch zugeben, unmöglich irgend welche Entwicklung statt. Das Denken ist offenbar nach einer Seite hin das Nichtseyn des Seyns, insofern es das letztere, nicht etwa dem immer gleichgültigen Inhalte nach, sondern der Form nach, nicht von sich abgestoßen, sondern in absoluter Ueberwindung und Freiheit, nicht in sich aufhebt, sondern in absolutem Acte in sich aufgehoben hat. Es ist allerdings eine Erhaltung des Seyns und zwar eine Erhaltung in seiner ewigen Wahrheit, aber nicht ohne zugleich eine Vernichtung und zwar gerade eine Vernichtung der unmittelbaren Form des Seyns zu seyn. Denn ohne dieses muß es nothwendig in die Sphäre des Seyns zurücksinken, oder es hat sich vielmehr nie daraus erhoben, und es ist nie der Begriff des Denkens erreicht worden. Die Vernichtung aber kann ihrem Wesen nach unmöglich eine seyende, also auch nicht in einzelnen Acten sich vollziehende seyn. Denn einzeln und allmählig erfolgende Acte sind bloß möglich in der Kategorie des unfreien Seyns, das selbst nichts anders als eine unendliche Anzahl von Einzelnheiten und von einzelnen Acten ist, wobei aber eine einzelne wenn auch unendliche Anzahl von Acten keinen absoluten zusammensetzt. Eine seyend sich vollziehende Vernichtung aber ist ein Widerspruch, indem sie in ihrem Vernichten ihr Seyn (nicht dem Inhalt, sondern der Form nach) stets wieder setzt, und somit sich selbst auflöst, vernichtet und als Widerspruch sich erweist. Da aber das Seyn gezeigtermaßen nur seyend sich entwickeln kann, insofern es sonst schon vornherein einen unauflöslichen Widerspruch in sich schlösse; so ist es gewiß auch eine eitle Hoffnung, wenn man wähnt, durch eine directe Entwicklung zum Denken, das vernünftigerweise einen absoluten Anfang in sich haben muß, irgendwie zu gelangen, und sollte man auch die Anzahl der Entwicklungsstufen ins Unglaubliche vermehren; nie wird eine Dehnung und daraus gehoffte Verdünnung im Stande seyn, wenigstens für geübte Augen das Widersprechende zu schwächen und zu verdecken. Was sich einmal überhaupt widerspricht, das muß sich sachgemäß in jedem

einzelnen, im einzelnsten Falle widersprechen; denn eben die einzelnen Fälle sind die Verwirklichung des Widerspruchs; das Absolute aber kann durch keine unendliche Anzahl aufgewogen werden. Was sich aber hier etwa leisten läßt, das ist etwa das, daß man durch Aufnahme eines mystischen Elements in die Betrachtungsweise, da man nicht αὐτῇ τῇ διανοίᾳ ausgerüstet zu Werke geht, die betreffenden, meist nur im Subject stattfindenden, aus einem innern dunkeln Drange sich ergebenden Bewegungen zur Entwicklung der Sache werden läßt, für das Ansichseyn aber und die resultirenden Stufen oder das Zusammenfassen der Momente ein Neutralisationsverhältniß der Ruhe zu setzen versucht.

Ein neutralisirendes Verhältniß ist ein solches, in welchem die Gegensätze getödtet und in eine ruhige Gleichheit mit sich selbst gebracht werden. Hierbei erschiene dann das Seyn seiner Wirklichkeit entkleidet, und somit würde auch die Negativität des leeren Denkens nicht unmittelbar auf das an sich dahingegebene und ihm gegenüber verschlossene Seyn agiren, und in Folge dessen zu einem seyenden, also sich selbst aufhebenden Negiren sich bestimmen, sondern als absolute Negativität sich offenbaren. Allein hiegegen ist zu bedenken: daß erstens im Falle die Gegensätze und namentlich der des Seyns getödtet und seiner Wirklichkeit entkleidet werden soll, ein Grund zur Fortbestimmung des reinen Seyns resp. leeren Denkens nicht mehr eingesehen werden kann, zweitens aber fragt es sich, wenn das reine Seyn von jenem neutralisirten Gebiete gesetzt werden soll und nun wirklich in seiner Unmittelbarkeit auftritt, in welcher Kategorie es sich dann halte? Faßt man die Neutralität des Gebiets ins Auge, so wird man überhaupt von der Möglichkeit der Herausseßung der Bestimmungen des reinen Denkens oder der Idee abstrahiren müssen. Denn hat man die Gegensätze überhaupt in den Zustand einer ruhigen neutralen Gleichheit mit sich selbst gesetzt; so ist nicht abzusehen, auf welche Weise nun dennoch die beiden Elemente der absoluten Negativität des Denkens und der Unmittelbarkeit und Passivität des Seyns (die, wie oben gezeigt wurde, in einem Verhältnisse des Widerspruchs stehen) wieder auseinander treten sollen. Offenbar vermögen sie dieß nicht, wenn wir nicht schon in dem Zustand der neutralen Gleichheit bereits das Vorhandenseyn der Gegensätze, wenn auch in einer verminderten

Form, statuiren; was aber offenbar gegen die Annahme wäre. Vielleicht glaubt man: die Gegensätze treten zwar nicht wirklich auf, aber sie vereinigen oder neutralisiren sich nun eben in dem Triebe, sich selbst von sich abzustoßen und zu setzen. Allein neben dem undialektischen und bloß mystischen dieser Anschauungsweise ist nicht abzusehen, wie dieser Trieb vollzogen werden könne. Denn entweder haben wir die ganze Sphäre in diesem Trieb aufgehen zu lassen (wie es das Vernünftigste ist, so daß sie gar nichts anderes ist als der Trieb, sich von sich selbst abzustoßen, oder sich zu setzen); dann aber bleibt uns die Sphäre keine solche, die in sich selbst gehalten werden kann; — der Trieb selbst muß unmittelbar in sein verlangtes übergehen, d. h. er sinkt zusammen zu seinem Andern, und ist in der That nie gewesen, und erweist sich als eine unreine oder unwahre Form; — oder es muß in die Sphäre des neutralen Seyns zum Triebe auch das, was abgestoßen und gesetzt werden soll, aufgenommen werden, dann aber ist offenbar die Sphäre auf eine unerklärliche Weise in sich zerfällt. Man hat ein Seyn, das Trieb ist, und ein Seyn, das nur als Material der Abstoßung vorhanden ist, die Neutralisation der Gegensätze soll sich offenbaren in dem Trieb, aber in welcher Kategorie tritt dann das Material der Setzung auf, wenn jenes die Kategorie der Sphäre für sich hat, und in welchem Verhältnisse stehen beide Elemente? Das ist alles unsagbar, und die ganze Annahme erscheint als eine trübe und verworrene. Setzen wir aber wirklich auch ohne weiteres das Moment des unmittelbaren Seyns dem neutralen Denken gegenüber, um es wieder vermittelst der absoluten Negativität des letzteren in dasselbe zurücknehmen, so erneuert sich immerhin die Frage wieder: in welcher Kategorie erscheint es? Nach dem so eben gezeigten kann es nicht wieder in der neutralen Gestalt erscheinen, weil es sonst in der That kein Anderes wäre, und doch war es diese Neutralität allein, welche das Seyn überhaupt in der unmittelbaren Einheit mit dem Denken zu erhalten vermochte. Es tritt also hier der Gegensatz der Elemente wieder ein und es muß das Seyn in einer dem Denken entgegengesetzten Form auftreten; und zwar in einer Form, an welcher zunächst die Negativität des Denkens keinen Antheil hat, denn wie weit dieselbe an dem Gesetzten Theil hat, so weit ist das Gesetzte kein Gesetztes und Anderes, sondern findet sich lediglich in

die erste oder, wenn man will, dritte Gestalt gesetzt. Ohne dieß, wo man einmal wieder den Gegensatz zwischen beiden Elementen thätig einwirken läßt, da ist der Natur der Sache nach kein neutrales Gebiet mehr vorhanden, man kann auch nicht von dem bloßen Vorherrschen des einen oder des andern in einem Momente reden, sondern, wieder ihrem Leben zurückgegeben, müssen dieselben sich auch gegenseitig gegeneinander wieder bestimmen, und von einander sich scheiden. Denn auch hier ist die eine Form das Nichtseyn der andern. Es folgt also aus diesem, daß, wenn das Seyn dem Denken gegenüber ist, oder von ihm aus gesetzt wird, auch für den Fall, daß beide Formen zuvor in einer neutralen Gestalt gefaßt worden waren, dennoch das Seyn in keiner, als in einer ihm und zwar dem Denken gegenüber eigenthümlichen Form gesetzt werden kann, und daß es, wenn es nicht auf diese Weise auftreten soll, überhaupt gar nicht gesetzt werden kann, und es also dem Denken dasjenige nicht leisten kann, was es nach der Annahme ihm leisten soll. Tritt aber das Seyn auch in einem Prozesse des Denkens in seinen eigenen Kategorien auf, so ist einerseits kein Grund vorhanden, warum das Seyn mit der in ihm wohnenden Fülle mit der Menge der Gegensätze, in die es selbst hingegeben ist, nicht alsbald Ernst machen sollte; anderseits aber leuchtet ein, daß das Seyn

1) Hier ist es, wo man vielleicht sagen wird, das zweite Moment oder das Gesetzte erscheint in der Kategorie des ersten oder das Ansichseyn ist es, welches in allen seinen Expansionen nicht außer sich kommt, sondern gegenwärtig und immanent in sich bleibt; allein hier ist dann nur zu bedauern, daß, wenn dieß sich so verhält, nach dem obigen das Andere eben in der That auch kein Anderes, daß dann das vom Ansichseyn Gesetzte kein Gesetztes, sondern dieses wiederum selbst ist. Man hat hiefür schon Beispiele angeführt, wie z. B. das Ansichseyn des Baums und dann die gesetzten Bäume, und meinte in dem letztern sey ersteres gegenwärtig. Allein es ist sicher, da es sich hier nicht um den Inhalt, sondern um die Form handelt, daß, wenn das Ansichseyn des Baumes wirklich in den Bäumen gegenwärtig wäre, diese vor allem aufhören müßten, diese Bäume zu seyn, und sich alsbald wieder zum Ansichseyn der Bäume bestimmten. Also bestättigt sich das Oben behauptete; erscheint das Moment des Gesetztseyns wieder in der Form des Ansichseyns, so könnte es nicht jenes Moment, nicht das Andere des Ansichseyns seyn, das Ansichseyn käme gar nicht ausser sich. Es muß also das zweite Moment in irgend einer andern Form auftreten.

einmal frei von allen von aussen her wirkenden Fesseln, fernerhin in keinen andern Kategorien mehr sich entwickeln und bewegen kann, als in seinen eigenen, mag es auch solicitirt werden, woher es will. In diesem Falle aber tritt das oben gezeigte wieder ein, daß nemlich dann seine Abstractionen und Negationen, wenn wir auch je den Versuch machen, diese Kategorie auf das Seyn anzuwenden, wiederum seyende sind, und somit ehe sie nur in Wirksamkeit treten können, sich wieder aufheben und als nichtig erweisen. Oder glauben wir vielleicht, wenn wir die absolute Negativität des Begriffs citiren, und behaupten, derselbe müsse auf diese Weise sich mit sich selbst vermittelnd aufgefaßt werden, dem abtrünnigen Flüchtling eine stets treffende und allmächtige Fessel entgegen zu halten? Wir sind genöthigt, diese Hoffnung für eine trügliche zu erklären. Denn für's Erste ist nicht abzusehen, auf welche Weise überhaupt noch ein Berühren der beiden doch so unendlich getrennten und einander direct widersprechenden Formen möglich seyn soll: noch viel weniger für's zweite, wie dann von der Seite der Negativität aus eine ihr entsprechende Bewegung in dem schon an sich selbst dahin gegebenen Seyn bezweckt werden könne. Denn auch hier gilt es, daß die in sich selbst ganz aufgehende Unmittelbarkeit des Seyns gerade das Seyn dessen ist, was in der Thätigkeit der Negativität aufgehoben wird. Es ist also, — folgt unmittelbar — entweder das Seyn nie aus jener neutralen Gestalt oder nie aus dem Einflusse und der Gestalt der Negativität hervorgegangen, oder wenn die Negativität unfähig war, es zu halten, so ist sie auch fernerhin unfähig dasselbe zu berühren und zu bewegen. Denn es ist gerade das, was jene nicht ist. Wo und wie sollte auch die Berührung statt finden? schließt das Seyn das Denken von sich aus, wie es nach unserer Erörterung nothwendig ist, so muß es namentlich dasselbe von sich da ausschließen, wo dieses es berühren will, wo aber nicht, so wird es dasselbe überhaupt gar nicht ausschließen, und daher auch nie weder die Möglichkeit noch Nothwendigkeit seines Auftretens in sich haben, et vice versa. Eben so müßte, wenn man ja eine solche Bewegung und Entwicklung irgendwo beginnend gestatten wollte, von diesem Punkte an das Seyn in sich zerfallen, die Continuität des Prozesses würde aufhören. Auf einmal würde ein bisher seyendes aufhören zu seyn, eine absolute Grenze haben,

mit der es aber an das Nichtseyende stoßen würde, und das Unerhörte müßte eintreten, daß plötzlich an die eine Form der Existenz eine andere träte, so daß die erstere absolut abgerissen wäre. Wäre aber dann die neu eingetretene Form noch die Form des ersten Gliedes? Wer dieß behaupten wollte, der müßte zuerst eine zergliedernde Erkenntniß der Form des Ueberganges geben, in welchem eine Existenz, beginnend in dieser Form, in einer ihr ganz entgegengesetzten und direct widersprechenden aufhörte. In welchen Windungen und Winkelzügen sollte die erste Form, die, so weit sie sich bewegt, noch sie selbst ist, auch bei der Voraussetzung jedes nur immer möglichen Einflusses von aussen (und eine Continuität wird doch statuirt und postulirt) zu dieser ihr entgegengesetzten Form gelangen, die sie, indem sie sich fortsetzt, stets von sich ausschließt? Es zeigt sich somit, auf diese Weise erhalten wir keinen continuirlichen Prozeß, sondern, wenn man deßungeachtet auf dem Dictum einer absoluten dialectischen Vermittlung mit sich selbst besteht, so kommt dem Vermittlungsgliede und somit dem Prozesse seine erste Hälfte absolut abhanden, oder der Prozeß ist zerrissen, d. h. aufgehoben und als nichtig erwiesen. Bei allem dem darf man aber nicht vergessen, daß auch die dialectische Aufhebung oder die gegen das Seyn gerichtete Negativität des Denkens nicht eine abstracte basislose Thätigkeit ist. Eine solche gehört einer unbesonnenen Anschauungs-Weise an. Es gibt keine Thätigkeit, namentlich im Gebiete des Denkens nicht, die nicht eine bestimmte Form des Seyns wäre. Ziehen wir dieß als die Basis derselben weg, so sinkt mit derselben natürlich auch die Thätigkeit von selbst in sich zusammen Also wenn man nicht die Negativität zu einer bloß dem Subjecte gefühlten Intention machen will, so ist diese absolute Negativität eine Form des Seyns, und daher auch keine Thätigkeit, die nach Belieben da und dorthin gewendet werden kann, deren man sich als einer Waffe, wohin man nur immer will, bedienen mag, sondern die Negativität des Denkens geht keinen Fuß breit weiter, als das Denken, oder als sie ist. Trennt sich somit das Seyn von dem Denken ab, mag dieß nun auf irgend welche Weise gedacht werden, so hat das Denken keine abstracten im Leeren herumtreibenden Thätigkeiten, sondern seine Thätigkeit geht nur soweit es selbst reicht; es ist also auch keine Möglichkeit,

daß es über sich hinaus könne, und daß irgend eine seiner Thätigkeiten irgend gegen ein anderes Gebiet gerichtet werden könne, das es nicht selbst ist. So ist also auch von Seiten der Negativität aus keine Möglichkeit vorhanden, nach welcher dieselbe auf das Gebiet des Seyns, wenn dieß einmal aus ihm hinaus gesetzt wurde, wirken könnte, ohne daß in diesem Falle das Denken selbst in seiner wesentlichsten Bestimmung der Negativität aufhören und also sich vernichten würde. Denn nur in dem Falle, daß das Denken in sich selbst zusammen sinken, und an die Kategorien des Seyns anstoßen würde, könnte ein gegenseitiges Verhältniß entstehen, das aber dann natürlich ganz zum Vortheil des Seyns ausschlagen müßte, da ohnehin alle Gründe, die das Seyn von der Berührung des Denkens ausschließen, hier wirkend in Anwendung kommen. So sehen wir also, daß die von einem Neutralisations-Verhältnisse aus begonnenen Entwicklungen unmöglich werden, was uns dann weiterhin die Ueberzeugung einflößen muß, daß jener Zustand der Neutralität selbst ein unwahrer sey, weil er theils gesetzt, theils aber wieder aufgehoben wurde. Und wirklich wird es uns äußerst schwer, ja unmöglich, einen gediegenen Begriff von diesem neutralen Gebiete zu fassen, namentlich, wenn dasselbe anfänglich schon gesetzt, dennoch erst vermittelst einer Reihe von Prozessen zu sich selbst kommen soll. Es hat sich uns schon früher ergeben, daß weder das reine Seyn noch auch das leere Denken für sich mögliche Begriffe seyen, sondern daß die Bestimmung der Abstraction und der Gleichgültigkeit dem Seyn widersprechen, die Bestimmung aber der Leerheit und des Herabsinkens zur Unmittelbarkeit vom Denken unmöglich ausgesagt werden könne. Es fragt sich also: in welchen Kategorien dieses neutrale Seyn sich hiezu bestimme. Da die absolute Negativität Kategorie des Denkens ist, so können wir nicht einmal diese hier in Anwendung bringen; da dann in diesem Falle von einer neutralen Identität des Denkens und des Seyns nicht mehr die Rede seyn könnte. Es bleibt also nichts übrig, als doch zur absoluten Gleichgültigkeit seine Zuflucht zu nehmen, in welcher das Seyn seiner Wirklichkeit nach aufgehoben wäre, ohne dabei in die zu sich selbst gekommene Form des Denkens umgesetzt zu seyn. Wir hätten so eine Gestalt, die ein Seyn wäre ohne seine Wirklichkeit, ein Seyn in Form des Gedankens ohne bereits

zu sich gekommenes Denken zu seyn. Eine solche Form ist nun allerdings das Seyn im Gedanken, und zwar in allen einzelnen Gestalten des Seyns, allein es fragt sich: vermag diese Form sich selbstständig, ohne im subjectiven Denken selbst gesetzt zu seyn, zu erhalten? Man sagt: sie hält sich ja doch auch in jedem Falle im subjectiven Denken. Allein dieß fragt sich noch sehr. Es ist zwar allerdings eine Thätigkeit desselben eine verallgemeinernde, nach welcher man zuletzt bei dem verlangten bloß abstracten Seyn ankömmt. Allein bleibt hiebei die Thätigkeit des Denkens stehen? oder kann sie stehen bleiben? Gewiß nicht! Wie in jedem einzelnen Denkacte schon nicht bloß diese zeitliche einzelne Form, sondern im Gegentheile das Seyn überhaupt als solches aufgehoben ist, das auch in seiner größten Allgemeinheit noch das unverständliche und unvernehmliche ist; so muß auch hier dasselbe Geschäft vollzogen werden; es wird also auch hier, wie überall, das Seyn aufgehoben, und es ist hier am allerwenigsten ein Aufhören jener Thätigkeit anzunehmen. Aber, wird man sagen, allerdings findet hier dieß Aufheben statt, darum ist eben das reine Seyn der Anfang, der sich selbst zum Denken fort bestimmt. Allein bestimmt sich das Seyn zum Denken fort? Allerdings wenn wir es bereits zuvor in das Denken gesetzt haben. Ziehen wir aber dieses hinweg, wie dieß nothwendig ist, was bleibt übrig? Wir haben dann die zwei Elemente: Ansichseyendes, und wirkliches Seyn, das letztere wird dann allerdings in seine natürliche Vereinzelung eintreten und als solches zurückbleiben, aber das Ansichseyende, das reine? wird auch es noch sich erhalten? die Kategorien des Denkens sind ihm genommen und die Kategorien des Seyns können es nun einmal nicht über dasselbe zu einer andern Form hinausbringen. Im besten Falle ist und bleibt es also als ein Anfang, von dem es keinen Fortgang gibt; oder vielmehr es ist eine unreine und trübe Gestalt, die als solche für sich gar keine Existenz, gar keine Wahrheit hat. Und in der That, was soll eine solche Leere seyn, die dennoch seyn soll? ein Seyn, das nicht ist, und dennoch in diesem Nichtseyn bloß ist? Wie kann das Seyn in seinem Nichtseyn bloß *seyn* und in seinem Seyn *nicht* seyn. Denn, wenn es *nicht* ist, so ist es entweder oder ist es *nicht*. Ist es nun, so ist es *nicht nicht*; ist es aber *nicht*, so kann es nicht *seyn*, d. h. wir haben hier eine Gestalt concipirt, die in sich widersprechende

Elemente enthält, die also für sich nicht selbstständig gehalten werden kann, die also auch als selbstständig gefaßt alsbald wieder in sich zerfallt in verschiedene Gebiete, und nur unter dem äußern Scheinbilde eines subjectiven Nisus, der als solcher unendlicher Veränderung nach Bedürfniß fähig ist, als Unmöglichkeit zurückbleibt; daher ist dieselbe auch der Anfang, von dem es keinen Fortgang gibt, d. h. der keine Möglichkeit in sich hat. Bei allem dem aber ist diese Gestalt erst nicht über die Sphäre des Gegensatzes hinausgekommen. Denn immerhin ist diese absolute Gleichgültigkeit noch in der Kategorie des Seyns, sofern das Denken wegen seiner absoluten Negativität, die nicht basislose, nebulose Thätigkeit, sondern Form der Existenz seyn muß, eben so wenig in dieses Gebiet hinabsteigen kann, als das Seyn zu jener verlangten Gestalt sich nicht erheben konnte. Es sollte nemlich doch einleuchten, daß eine Negativität nicht auf halbem Wege stehen bleiben kann, da sie ja in diesem Falle alsbald in die Sphäre, aus der sie sich erheben wollte, herab, und somit in sich zusammensinken mußte. Ist es aber nun weder dem Seyn noch dem Denken möglich, zu einer zwischen inneliegenden Mitte sich zu bestimmen, und kennt man sonst keine weitere Sphäre als diese, so ist in letzter Instanz klar, daß ein neutraler Zustand, der für sich keine Kategorie seiner Existenz hat, und auch in seinen ferneren Evolutionen nur in denen des Seyns und des Denkens auftritt, eine reine Unmöglichkeit ist. Wie sollte sich auch aus zwei Formen, von denen die eine das Nichtseyn der andern ist, eine dritte ergeben, die gleichwohl hin wie her nur in der einen oder andern der vorangegangenen auftritt?

Und in der That ist es unmöglich, wenn man auch von der in sich seyenden Beschaffenheit des gesetzten, neutralen Gebietes absieht, (die nirgends weder von Hegel noch von seinen Schülern, welche alsbald in die Gegensätze des Seyns und Denkens hereinfallen, näher untersucht und dargestellt worden ist), auch nur seine Functionen zu sammeln, und dieselben in ein zusammenhangendes, widerspruchsloses Bild aufzufassen. Der Zustand, von dem der Prozeß ausgeht, ist vor der Hand also aus guten Gründen unsagbar. Hegel hat ihn am liebsten unter dem Bilde des Lichtes, oder auch der (schleierlosen) Wahrheit sich gedacht: diese nun hat

den Trieb sich zu entwickeln, das Licht das Streben sich zu expandiren; als Resultat dieses Triebes erscheint das gesetzte Andere, dieses aber wird wieder in das Licht und die ewige Wahrheit zurückgenommen, oder jene ewige Wahrheit vertieft sich nur in sich selbst. Wir sehen, das Ansich ist das bleibende; seine Funktionen sind die des Expandirens oder Entwickelns, mündend in dem Andersseyn, und die des Zurücknehmens oder absoluten Negativität, wieder mündend in die erste Gestalt. Nach Analogie des letzten Terminus können wir die erste Function das Poniren nennen. Also Poniren und Negiren, und zwar beide wirklich eintretend, sollen wir in dem Bilde jenes neutralen Zustandes zusammenfassen. Da heißt es aber nun freilich: wie mag solches geschehen? Wie können sie aus dem neutralen Zustande hervorgehen, oder an ihm erscheinen, und wie können sie in ihm seyn, da nichts an der Existenz ist, was nicht auch in ihr ist? Jenes Expandiren, auch als Trieb bezeichnet, ist doch nichts freies, sondern ein Dahingegebenseyn an sich; wie kann nun dieselbe Existenz, die in dieser Kategorie sich bewegt, zugleich die Negativität seyn, die die absolute Freiheit und Aufhebung aller Unmittelbarkeit ist? Wie schwer, ja wie unmöglich ist es hier noch einen zusammenhängenden Begriff zu halten, zumal da jener Zustand in sich erst, trotz ihres ewigen Zugleichseyns noch ausserhalb dieser beiden Functionen gehalten werden muß, zugleich aber keine nebulose in der Luft umhertreibende Functionen statuirt, sondern dieselben nur als Formen der Existenz anerkannt werden können. Dasselbe Resultat ergibt sich, wenn wir statt den Functionen auf die verschiedenen Momente sehen, die durch dieselben gesetzt und dennoch wieder in ihrer Einheit gehalten werden sollen. Als erstes Moment haben wir jenes neutrale in seiner Abstraction unmittelbar gleichgültige Ansichseyn. Der Natur der Sache nach muß, wenn nicht schon zum Voraus eine absolute Zerfällung der Momente gesetzt seyn soll, dieses als das in allen Momenten sich selbst gleichbleibende und sich erhaltende angesehen werden. Daß dieses nun schon im zweiten Momente sich nicht erhalten könne, oder daß im entgegengesetzten Falle kein wahrhaft Anderes ihm gegenüber sey, ist schon gezeigt worden. Wollte man aber auch hievon absehen, wollte man dieses zweite Moment wirklich als ein Anderes setzen, so könnte es doch nur durch die Rücknahme desselben

in sich wirklich in ihm erhalten werden. Allein kann nun in der That dieses dritte Moment, das Resultat der Zurücknahme in Einheit mit dem ersten Momente erhalten werden? Ist nemlich dieses dritte die Zurücknahme oder die absolute Negativität, wie doch angenommen werden muß, so muß anerkannt werden, daß das erste Moment nicht auch zugleich diese Zurücknahme seyn kann, da es im Gegensatze hievon vielmehr das Ansichseyn und sofort das Expandiren und Poniren ist. Das Ansichseyn ist wie die Function des Expandirens eine unfreie, wenigstens nicht über sich selbst hinausgekommene Form, und zwar jenes in der Bestimmung der Ruhe, diese in der Bestimmung der Thätigkeit: das dritte Moment hervorgehend aus der absoluten Negativität muß nothwendig als ein freies, wirklich über sich hinausgekommenes seyn, so daß auch ihrem Charakter nach diese Momente von einander sich unterscheiden. Es bestimmt sich also das erste Moment gegen das dritte, und zum mindesten muß anerkannt werden, daß es nur als Moment und zwar als aufzuhebendes in das dritte Moment gesetzt werden könne, wenn man nicht überhaupt die Zerfällung schon hier consequent folgen lassen will. Sagt man: diese Negativität ist schon als Kategorie des Ansichseyns aufzufassen, so hält dieser Ausweg dann deßwegen nicht Stich, weil, wenn dem wirklich also ist, das Ansich nicht mehr Ansichseyn, und ebenso auch von keinem Poniren mehr die Rede seyn kann. Denn es ist klar, daß dasselbe nicht zugleich Poniren und Negiren zu seyn im Stande ist. So zeigt sich also, daß, wenn man die in gleichgültiger Abstraction aufgefaßte Neutralität nicht absolut auf sich beruhen läßt, (was allerdings aber nicht möglich ist), sie auf keine Weise mehr mit klarem Bewußtseyn in Einheit mit ihren folgenden Momenten erhalten werden kann, sondern zu einem nebulosen unbekannten sich vernichtenden Wesen herabsinkt. So verhält es sich nun auch mit dem reinen Seyn. Verläßt man (wie man allerdings von der Natur der Sache gebrungen wird) dasselbe, und setzt es nun dem Denken oder der Idee gleich, und zuvor in der Weise, daß beide Pole in einer und derselben Anschauung erhalten werden sollen, so ist es um alle Consequenz und Klarheit in dieser Sphäre geschehen; wie es daher auch der widersinnigste Satz ist, wenn Hegel behauptet, die Idee, die durch absolute Negativität vermittelte, stelle sich wieder zum reinen

Seyn her, oder finke zu demſelben zuſammen, während doch jenes, wenn es die Idee iſt, nie das reine Seyn, dieſes bloße Moment in der Idee, ſeyn konnte. Fallen aber ſo dieſe Momente auseinander, und zwar als gegenſeitige Momente für einander, die einerſeits ſeyn, andererſeits in einander aufgehoben werden müſſen, ſo iſt jener neutrale Zuſtand ſelbſt und mit ihm überhaupt die Einheit des Denkens und Seyns, alſo die Einheit überhaupt ſchlechtweg zerfällt, es kann das Anſich nicht als die bleibende und erhaltende Baſis, ſondern nur auch als ein Moment aufgefaßt werden, ebenſo kann auch kein anderes Moment ſich als die erhaltende Mitte erweiſen, da immer alle erhalten werden ſollen; man muß alſo für die nothwendige Zuſammenfaſſung weiter zurück. Aber wohin? Hier tritt nun — (namentlich bei der neuen Schule) — das abſolute Prius das zeitloſe, d. h. weder ſetzende noch aufhebende, überhaupt ſchlechthin bloß vermittelnde ein, von dem man freilich weiter nichts ſagen kann, als daß es das abſolute nicht in die durch die ganze Philoſophie hindurch geſetzten Momente und Gegenſätze fallende Vermitteln ſey, ſo daß dann von hieraus das Anſich-, das Fürſich- und An- nnd Fürſich-Seyn und die ganze Menge ihrer Entwicklungen nur endliche, und auſſer ſich ſeyende Offenbarungen des einen Satzes ſind: das Seyn iſt abſoluter Prozeß. Von ihm ſelbſt aber erfährt man nichts, es iſt das abſolut Unbekannte; man kann nicht einmal die Wahrheit dieſes Satzes erweiſen, da er jenſeits des Bewußtſeyns fällt; man kann, da jenes Unbekannte nur als eine abſtracte Function auftritt, da es ſich demgemäß auch ganz abſtract gegen die Stufen des Syſtems verhalten muß, nur ſo viel ſagen, daß es in keinem Falle die nothwendige Zerfällung und Zerſplitterung deſſelben aufhalten könne, ja, da in dem ſich offenbarenden Seyn kein Prozeß einen Zuſammenſchluß zu Stande bringen kann, ſo folgt weiter, daß jenes abſolute Prius, jener abſolute ſich nicht in Vermittlungen vermittelnde Prozeß in ſich ſelbſt ein Widerſpruch ſey, und ſomit auch weder Bekanntes noch Unbekanntes, weder Hohes noch Tiefes der beginnenden Auflöſung ein Ziel ſtecken könne. Denn in Beziehung auf das erſte ſollte eingeſehen werden, daß bei der Annahme eines ſolchen abſoluten Prozeſſes entweder die Glieder der im Syſteme aufgeführten Entwicklung von dem Abſoluten ausgehen und daſſelbe

in sich darstellen. Hiebei ist aber dann zugleich gesagt, daß der absolute schlechtweg vermittelte Prozeß in die Reihe dieser Entwicklung eingegangen sey; hier aber vermag er nimmer sich zugleich als absoluten Prozeß zu halten, indem er sich durch dieses Eingehen in die im Systeme verlaufende Entwicklung seines absoluten Charakters begeben hat. Oder im andern Falle ist leicht einzusehen, daß der absolute und der im System auftretende Prozeß ohne weitere Berührung neben einander hergehen würden, indem der letztere aus dem ersteren weder hervorgehen noch in ihm münden darf. Dieß ist dann ein abstractes Verhältniß, das wenigstens für die im Systeme verlaufende Entwicklung einen erhaltenden und seinem Zerfalle vorbeugenden Einfluß nicht ausüben kann. Hat sich aber nach der andern Seite hin gezeigt, daß der Prozeß überhaupt nicht im Stande sey, die Einheit des Seyns zu erhalten, so ist es gewiß eine bloße Meinung, wenn man nun glaubt in der Auffassung des Prozesses an sich eine erhaltende Einheit gefunden zu haben. Was soll die Formel dieses Prozesses seyn? Etwa die: „er sey die Erhaltung seiner im Andern.“ Vermag man nun aber diesen Satz nur dadurch zu halten, daß man den Prozeß wirklich alles Seyns entkleidet, d. h. ihm das Ansich als solches sowohl als dieses Andere entzieht, so sollte es doch einleuchten, daß derselbe in diesem Falle überhaupt sich unfähig erweist die absolute Form des Seyns zu seyn. Und in der That bleibt uns nichts übrig, als ein widersprechender Begriff. Einerseits erhalten wir eine bloße Function, andererseits aber eine Function, die, wie es allerdings der Natur der Sache gemäß ist, nur in Momenten des Seyns sich erweisen kann. Wie denn der Prozeß, auch der absolute, das andere setzen und es in sich zurücknehmen soll; sobald er aber dieß thut, so hört er auf der absolute zu seyn. Da aber jede Function, die sich von ihrer Basis trennt, unmöglich wird, und in sich selbst zusammen sinkt, so sehen wir: der absolute Prozeß (das absolute Prius, das allen Entwicklungen zuvor gekommen ist) als absoluter gefaßt, hebt sich auf und verflüchtigt sich in das absolute Nichts, als Prozeß gefaßt, hört er auf ein absoluter zu seyn, und weist wieder auf etwas hinter ihm liegendes hin. Diese Consequenz bleibt in ihrem Rechte, mag man nun auch den absoluten Prozeß, das absolute Ich, das absolute Selbst-

bewußtseyn nennen, wie es neuerdings geschehen ist, oder auch die absolute Idee, die bloß denkende, (d. h. zu dem bloßen nichtigen Schema ihrer selbst sich verflüchtigende) wovon bei Hegel selbst nach dem folgenden Spuren sind, oder, wie man sonst immer will. Alle diese Namen können vernünftiger Weise nach der Anlage des Systems nur die angegebene Bedeutung haben, und theilen somit ganz und gar das Schicksal des absoluten Prozesses.

Es ist also dem Prinzip der Identität von Denken und Seyn im Hegel'schen Systeme, noch ein anderes vorzusetzen, nemlich das des absoluten Prozesses; das aber, da es nirgends erörtert wurde, und nirgends im Systeme ausser in der Rolle eines Lückenbüssers auftritt, weder jenen Satz noch sich selbst aufrecht zu erhalten im Stande ist, und nur davon zeugt, daß das System überhaupt den höchsten Begriff des Seyns nicht erreicht, und in seine Grundanschauung die größten Widersprüche aufgenommen hat, folglich von Grund aus zu reformiren ist,[1] wenn auch das im Einzelnen durch dasselbe geleistete mit Dank anerkannt werden mag.

Gehen wir aber nun auch zu weiterer Erklärung auf die philosophische Anschauung (nicht auf das metaphysische Prinzip) des Hegel'schen Systems ein, so müssen wir uns die behauptete, neutrale, gleichgültige Einheit des Denkens und Seyns in ihren Functionen des Expandirens und Insichhineingehens oder Negirens und in der Bestimmung, in seinen Momenten sich selbst zu erhalten, wieder vergegenwärtigen.

Hier ist aber vor allem klar, jene Functionen, wollten wir auch den neutralen Zustand zunächst als möglich setzen, können nicht in ihm seyn, sondern sie müssen ihm von aussen woher zukommen; und hier können wir nirgends hin unsere Zuflucht nehmen, als zum betrachtenden Subjecte, da der Zustand (und zwar als subjectives Gebilde) zwar vorliegt, allein, selbstständig gefaßt, in ihm selbst keine Möglichkeit des Fortschritts liegt. Es ist aber allerdings das Seyn nie ein Ansichseyendes, Unterschiedsloses, sondern es ist ihm wesentlich in seiner Verwirklichung aufzutreten. Diese im denkenden Subjecte sich unmittelbar offenbarende Intention wird nun auf den zu betrachtenden Gegenstand

1) Vgl. Kap. 2. und namentlich den Schluß, welche Stelle hier ihre abschließende Erklärung findet.

übergetragen und nun beginnt die Entwicklung; aber ebenso sehr offenbart sich im Betrachtenden die allerdings vorhandene Intention des Seyns, sich nicht zu verlieren, auch dieß wird ebenso als absolute Negativität zur Function der in Untersuchung stehenden Existenz gemacht. Aber widersprechen einander diese Functionen nicht? Nein, denn das ganze wird nun sub specie abstractionis, oder auch des neutralen Zustandes angeschaut, der darauf die Existenzen und Functionen ihrer concreten und selbstständigen Wirksamkeit wieder entkleidet; und jetzt, nachdem so wieder auf sie reflectirt wird, lassen sie mit sich anfangen, was man will. Geht man aber wirklich selbstständig auf die sachgemässen Consequenzen ein, so wird das Prinzip nach dem Obigen noch weiter zurückgerückt, etwa mit dem absoluten Prius der zeitlosen und sogar nicht mehr vorhandenen Entwicklung, und man glaubt dann mit diesem Verweisen in's absolut Unbekannte den Fragen ein Ende gemacht zu haben.

Für die ganze Erhaltung eines solchen Systems aber ist es nothwendig, daß vor allererst der Unterschied zwischen dem Denken und dem Seyn aufgehoben werde. Daher der Satz von der Identität dieser Sphären, und zwar in einem ganz abstracten Sinne, an der Stirne des Systems steht, in ihm sind alle Gegensätze getödtet und man hat vor ihnen nichts mehr zu fürchten. Allerdings aber man hat auch nichts von ihnen zu hoffen, und wenn es heißt „nur das Lebendige, das Geistige rührt sich, entwickelt sich," so ist dieser Satz nur nothgedrungen in das System aufgenommen und verwendet, das nur Tod und Gleichgültigkeit in sich schließt. Daher dann auch jedem Untersucher des Systems zwei total verschiedene Anschauungsweisen in ihm sich ergeben:

a) eine abstracte todte, in dem Satze der Identität von Denken und Seyn sich aussprechende,

b) eine volle, lebendige, nie begründete und mystische, in der Annahme der Entwicklung und der immer reicher werdenden Concretion sich offenbarende: [1] Anschauungen, die nirgends als in dem anschauenden Subjecte durch Inconsequenz sich vereinigen und vollziehen lassen,

1) Wer erkennt diese Methode und Anschauungen nicht in folgender hierüber sich verbreitenden Stelle Hegels: „Ferner geht diese Entwicklung nicht nach aussen als in die Aeusserlichkeit, sondern das Auseinander-

c) eine reflexive, der Sache äußerliche, welche zwischen a und b zu vermitteln hat.

Jene ist die Basis und erhaltende Mitte, die Letztern sind der Eintrag, in dem dann alle sonstige Erkenntniß über das Wesen der Dinge zusammengetragen ist. Fällt aber die erste, so fällt auch der Eintrag, der aus in sich unzusammengehörigen Sphären besteht, die nach dem Vernunftgesetz vereinigt seyn sollen, und für deren Vereinigung nur jene erste unhaltbare Basis aufgefunden werden konnte, in seine einzelnen Theile wieder auseinander, die sodann durch keine Macht mehr zusammen gebracht werden können.

Jene Basis aber, die Identität des Denkens und Seyns, hat sich uns nun als unhaltbar erwiesen; auch das System selbst vermochte dieselbe als tödtende nicht in das Reich der wirklichen Entwicklungen einzuführen, mußte sie somit verlassen und höchstens als Entschuldigung im Bewußtseyn, etwa mit dem oben angeführten Satze verstärkt, zurücklassen; es müssen sich also auch im Systeme da, wo es in die Gebiete des wirklichen eingeht, wo also die beiden besagten Anschauungsweisen offenbar sich kreuzen mußten,

gehen der Entwickelung ist ebenso ein Gehen nach Innen; d. i. die allgemeine Idee bleibt zu Grunde liegen, und bleibt das Allumfassende und Unveränderliche." Wir sagen dagegen, die Idee ist so selbst im Außersichseyn gefaßt. „Die Extension als Entwicklung ist nicht eine Zerstreuung und Auseinanderfallen, sondern ebenso ein Zusammenhalt, der eben um so kräftiger und intensiver ist, als die Ausdehnung, das Zusammengehaltene reicher und weiter ist." „Es ist eine Idee im Ganzen und in allen ihren Gliedern, wie in einem lebendigen Individuum ein Leben, ein Puls durch alle Glieder schlägt. Alle in ihr hervortretenden Theile und die Systemation derselben geht aus der Einen Idee hervor; alle diese Besonderen sind nur Spiegel und Abbilder dieser einen Lebendigkeit." (hier ist der Widerspruch vereinigt, als Spiegel sind sie in jener abstracten und nebulösen unwahren Gleichgültigkeit, als von einer Lebendigkeit ausgehend, sind sie volle die Wirklichkeit in ihrer Fülle in sich schließende.) „Sie haben ihre Wirklichkeit nur in dieser Einheit" (die sie selbst nicht hat) und ihre Unterschiede und verschiedene Bestimmtheiten zusammen, sind nur der Ausdruck, und die in der Idee enthaltene Form" (die ihrerseits selbst auf das absolute Unsagbare hinausläuft) „die Idee ist der Mittelpunkt, der zugleich die Peripherie ist, der Lichtquell der in allen seinen Expansionen nicht ausser sich kommt und immanent in sich bleibt," (sollte heißen, in sich bleiben möchte.) Hegel W. W. XIII. S. 40. und 41.

diese Widersprüche als ihm innwohnende eclatant offenbaren. Unsere Untersuchung hat sich also da hin zu wenden, und zwar zeigen wir zuerst die Unbegründetheit und die Unmöglichkeit des Hervorgehens der Natur aus der Idee.

2.

Wie nun im ersten Punkte die Unklarheit Hegels in der Fassung seiner Begriffe uns aufgefallen ist, so muß auch hier zuerst die Art und Weise, nach welcher die Idee in die Natur übergeht, gegründeten Verdacht erregen. In der Encyklopädie wird dieser Uebergang auf folgende Art beschrieben: „Die absolute Freiheit der Idee aber ist, daß sie nicht bloß in das Leben übergeht, und als unendliches Erkennen dasselbe in sich scheinen läßt, sondern in der absoluten Wahrheit ihrer selbst sich entschließt, das Moment ihrer Besonderheit oder ihres ersten Bestimmen und Andersseyns, die unmittelbare Idee als ihren Widerschein, sich als Natur frei aus sich zu entlassen." [1] Hier verstehen wir zwar wohl, warum die Idee nicht schon früher wirklich in das Leben übergehen durfte, aber warum und wie sie jetzt in die Natur und das wirkliche Leben übergehe, das sind nur Versicherungen, die doch gerade hier an einem Wendepunkt des Systems hauptsächlich hätten begründet werden sollen. Aber wie die Anschauung von dem Spiel und Ernst der Gegensätze nur eine Vorstellung ist, so sind wir auch hier in den wichtigsten Fragen auf Vorstellungen beschränkt. „Es ist die Freiheit der Idee, daß sie sich entschließt, sich aus sich selbst zu entlassen als ihren Widerschein." „Die Idee entschließt sich," was will wohl dieser Ausdruck? dieser Entschluß kann doch nicht wohl der Act einer Willkühr seyn. Dann wäre gewiß die Idee nicht die wahrhaft freie; es kann also der Sinn des Satzes doch am Ende kein anderer seyn, als der: „die Idee, die nicht zu dem geworden ist, was sie werden soll, treibt sich selbst dahin fort, in ihr Andersseyn überzugehen. Soll aber diese Nothwendigkeit des Uebergehens deßwegen ein Entschluß genannt werden, weil die Idee die freie ist? Aber die Freiheit der Idee kann doch wohl keine andere seyn, als die, daß sie die Macht ihrer selbst, daß sie bei sich selbst, und sich durchsichtig geworden ist. Ist daher die Idee auf irgend einer Stufe noch nicht vollkommen zu sich selbst gekom-

1) Encyklopädie S. 222.

men, ist dieselbe noch irgend wie gedrungen, sich zu etwas weiterem zu bestimmen, so ist sie rücksichtlich dessen auch noch in der Unfreiheit befangen, und es ist ihre fernere Bestimmung noch nicht als ein Entschluß, aus der Freiheit hervorgehend, anzusehen. Auch von einer an sich seyenden Freiheit, oder einer Freiheit im absoluten Elemente des Gedankens ist nicht zu sprechen. Denn gerade dieses Ansichseyn ist ihr Zwang, und erst die Freiheit, die an und für sich geworden ist, und keiner weiteren Entwicklung mehr bedarf, ist wahre Freiheit zu nennen; von ihr kann man sagen, sie entschließt sich, aber nicht etwas anderes zu werden, denn sie muß schon zu sich gekommen, also alles andere geworden seyn, ehe sie in der That Freiheit ist. Sollte aber dennoch sich anderweitig ergeben haben, daß auch die Idee an sich frei sey, so darf dann in diesem Falle nicht von ihr gesagt werden, daß sie in Anderes übergehen müsse: thut man aber dieß dennoch, so sind es bloß Anschauungen oder Vorstellungen, in die man die Begriffe, um die es sich handelt, hineinzwingt. Das Verständniß, das solchen Uebergang verwehren muß, sistirt so lange, während der Zeit des Ueberganges, und dieser vollzieht sich dann auch ungehindert in dieser Zeit des Interregnums. Dieß sind wir geneigt für den psychologischen Zustand Hegels zu halten, während sich in ihm jener Uebergang vollzog. Denn sollte er auch bis hieher sich im Reiche des Begreifens gehalten haben, so bricht hier die Kette ab, und die Vorstellung bringt plötzlich als ein trübendes aber weiterhin an Stoff fruchtbares Element herein; jetzt kann aber vielleicht das Verstehen wieder beginnen.

Aber auch der andere Terminus, die Idee entlasse sich aus sich, ist weiter nichts, als ein reiner Terminus der Vorstellung. Es macht keine Schwierigkeit, die Idee als das ewig bei sich seyende, als die freie Macht ihrer selbst, nachdem dieser Begriff gefaßt ist, nun plötzlich unter dem Bilde eines von einer bestimmten Form umschlossenen, wenn schon geklärten Inhaltes, sich vorzustellen; und dann ist weiterhin das Freiwerden von dieser Form, als einem umschließenden Bande, das wirkliche Hervorgehen einer Menge von Dingen, von Raum und Zeit, von Materie und was man immer nur will, eine durchaus augenscheinliche Sache; das Werden einer Flüssigkeit, oder auch eines festen Körpers aus einer

gasförmigen Existenz ereignet sich ja vor unsern Augen, ist somit eine gewöhnliche Anschauung. Aber, daß damit nichts verstanden ist, sondern man sich hier nur mit der Vorstellung begnügen und ihr gläubig trauen muß, das ist ebenso augenscheinlich. Hegel unterscheidet zwar, um dem Mißlichen der Vorstellung einigermassen zu entgehen, die Art des Prozesses, der hier vorgeht, von dem, der innerhalb des Begriffs selbst stattfindet. Hier findet nemlich kein Uebergang statt, d. h. der Begriff kommt in seinen entgegengesetzten Momenten nicht aus sich, die reine Idee ist vielmehr absolute Befreiung, für welche keine unmittelbare Bestimmung mehr ist, die nicht ebenso sehr gesetzt und der Begriff ist, das einfache Seyn, zu dem sich daher die Idee bestimmt, bleibt ihr vollkommen durchsichtig, und ist der in seiner Bestimmung bei sich selbst bleibende Begriff." [1] Der Unterschied ist also der: die Idee ist jetzt Idee, sie ist jetzt vollkommen sich selbst durchsichtig, das von ihr gesetzte ist jetzt sogleich als Begriff gesetzt und darum kann sie sich aus sich entlassen und in die Aeusserlichkeit der Natur übergehen, weil diese, von der vollendeten Idee aus gesetzt, zugleich Begriff ist, die Momente aber, aus denen die Idee selbst resultirt, sind noch nicht Begriff, da ja die Idee noch selbst sich zur Höhe des Begriffs hinauf arbeiten mußte, darum geht zuerst die sich entwickelnde Idee noch unmittelbar in sie über, andererseits aber durften diese Momente noch nicht als wirkliche, d. h. in ihrem unmittelbar seyn als wirkliche Momente auftreten, sondern das Subject verwandelt sie sogleich in eine Begriffsbestimmung. Allein was will im Grunde dieses anders heißen als: dort dürfen die Momente noch nicht in ihrer Wirklichkeit als eigen wirkende auftreten, jetzt aber dürfen sie es, weil diese dort das System vernichten würde, jetzt aber es unschädlich geschehen kann; [2] und da jener Uebergang nach der factischen Sachlage doch einmal geschehen muß, so muß derselbe jetzt eintreten. [3] Indessen sind freilich, sollte man auch die Erklärung

1) Hegel Logik III. 399. 400.

2) Ibid. S. 310. Dazu kommt noch die Unmöglichkeit einer verlangten Selbstentwicklung. Vgl. oben bei Nro 1. Dieselbe offenbart sich auch hier wieder. Einerseits soll die Idee selbst unmittelbar in die Quantität u. s. w. übergehen, also dieselbige seyn, andererseits soll diese sogleich in eine Begriffsbestimmung umgewandelt werden, und doch soll der Begriff erst werden.

3) Hier zeigt es sich auch recht deutlich, wie unbegründet die Definition

geneigt annehmen, die Uebelstände keineswegs gehoben, sondern nur die Verwirrung vermehrt. Machte es nemlich Schwierigkeit, nachdem man die Idee bis zu ihrer vollständigen Sichselbstdurchsichtigkeit sich hatte hinauf entwickeln sehen, nun plötzlich von dem Entlassenwerden ihrer selbst, und zwar als äusserliche Erscheinung, aus ihr zu hören, so werden wir nur um so verwirrter werden, wenn zwischen diese beiden Dinge nun auch noch der Begriff mitten eingeschoben wird. Denn jenes erste dunkle und der Natur anheimfallende Entlassenwerden bleibt nichts desto minder, da gewiß Niemand wird behaupten wollen, die Idee entlasse bloß den Begriff der Natur, der Zeit, des Raumes, des Organismus, des Löwen, des Tigers aus sich. Denn wo bleibt doch wohl da die Natur? Ist sie ja doch nur darin Natur und das Andersseyn der Idee, daß sie nicht Begriff ist; und überdieß geht, wenn es sich bloß um Begriffe handelt, der niedere in den höheren nothwendig über, bis endlich alle in einen verschwinden, der selbst seinerseits in die Idee wiederum sich auflösen muß. Ist nun aber gerade das Begreifliche an den Begriffen das sie zu ihrer Auflösung in die Idee treibende; so ist leicht einzusehen, daß nicht dasselbe auch das sie veranlassende seyn kann. Wir sind also durch die Zwischeneinschiebung des Begriffes zwischen die Idee und die Natur keinen Schritt weiter zum Lichte gekommen, und wenn auch vielleicht die Idee vermittelst des Begriffs ganz sicher und sich selbst durchsichtig in dem aus ihr entlassenen Reiche ruht, so ergeht jetzt nur um so mehr an den Begriff die Frage, wie er in Sicherheit in und über diesem Reiche ruhe, zumal da er der Forderung nach dieses Reich selbst und doch auch der Begriff noch seyn sollte. Wollte man aber dieß letztere, wie es allerdings sehr bedenklich ist, nicht gelten lassen, so häufen sich dadurch nur der Räthsel immer mehrere aufeinander. Denn dann fragt es sich auf's neue, woher und wie das Reich der Natur entstanden sey, auf welche Weise dann aber überhaupt der

des reinen Seyns in der Logik ist, und wie dieß statt einer Gewährung, die man hätte dem Begriff angedeihen lassen sollen, vielmehr zum Voraus in eine Fassung gezwängt wurde, in welcher weder das Seyn noch auch das Denken zu seinem Recht kam, wie wir daher eine willkührliche Vereinigung der beiden Sphären erhalten, die bei jeder auf die Sache eingehenden Untersuchung aus einander fallen muß.

Begriff nur Notiz davon bekommen, und wie dann auch der Begriff der Natur als dieſer einzelnen Momente ſelbſt entſtanden ſey; Fragen, die jede für ſich wieder eine unzählige Menge von unauflöslichen Schwierigkeiten in ſich ſchließen. Wir ſtehen alſo noch, wo wir oben geſtanden ſind, und fragen, was das heiße: Die Idee entlaſſe ſich aus ſich ſelber, und wir ſehen uns in der That an dieſer doch für das ganze Syſtem ſo weſentlichen, unendlich nothwendigen Stelle ganz und gar verlaſſen.

So ſchwer es aber iſt, die Vorſtellung des Entlaſſens der Idee aus ſich in Verbindung mit der Idee als ſolcher zu bringen, ebenſo ſchwer hält es nun auch überhaupt, die Nothwendigkeit des Fortgangs der Idee zur Natur nachzuweiſen. Die oben angeführte Stelle der Encyklopädie enthält hiefür gar nichts; es hat ſich aber dennoch an einem andern Orte Hegel veranlaßt gefunden, über die Sache weiter zu ſprechen. Die Idee iſt ſelbſt, ſpricht er ſich aus, nicht zu nehmen als eine Idee von irgend etwas, ſo wenig, als der Begriff bloß als beſtimmter Begriff. Das Abſolute iſt die allgemeine und die eine Idee, welche als urtheilend ſich zur Idee der beſtimmten Ideen beſondert, die aber nur dieß ſind, in die eine Idee in ihre Wahrheit zurückzugehen. Aus dieſem Urtheil iſt es, daß die Idee zunächſt nur die Eine allgemeine Subſtanz iſt, aber ihre entwickelte wahrhafte Wirklichkeit iſt, daß ſie als Subject und ſo als Geiſt iſt. [1] Eine weitere Aufklärung über den in Frage ſtehenden Punkt erhalten wir aus einer ſchon oben aus der Logik citirten Stelle, wo Hegel ſich ſo ausdrückt: „Indem ſie zwar der freie ſich ſelbſt zum Gegenſtande habende Begriff iſt, ſo iſt ſie unmittelbar, und eben darum, weil ſie unmittelbar iſt, noch die Idee in ihrer Subjectivität, und darum in ihrer Endlichkeit überhaupt. Was ſie ſucht, iſt das Wahre, dieſe Identität des Begriffs ſelbſt und der Realität, aber ſie ſucht es nur erſt, denn ſie iſt hier, wie ſie zuerſt iſt, als ein ſubjectives. Der Gegenſtand, der für den Begriff iſt, iſt daher zwar hier auch ein gegebener; aber er tritt nicht als einwirkendes Object, nicht als Gegenſtand, wie er als ſolcher für ſich beſchaffen ſey, oder als Vorſtellung in das Subject ein, ſondern dieſe verwandelt ihn in eine Begriffsbeſtimmung; es iſt der Begriff, der

1) Encyklopädie §. 213. S. 204.

im Gegenstande sich bethätigt, darin sich auf sich selbst bezieht, und dadurch, daß er sich an den Objecten seine Realität gibt, Wahrheit findet." [1] Ueberblicken wir nun diese beiden Stellen, so erhalten wir folgende Erklärung: Die Idee muß zur Natur übergehen, theils um ihrer selbst willen, theils, und dieß ist der Grund von dem ersten, um der in ihr gesetzten Momente willen; und zwar zuerst um ihretwillen, denn sie ist als Idee noch unmittelbar in ihrer Subjectivität, darum in ihrer Endlichkeit, in ihrer eigenen Erscheinung. Halten wir nun die Idee mit der Natur zusammen, so werden wir zwar eine Geneigtheit in uns wahrnehmen, der Sache beizustimmen; anders aber verhält es sich, wenn wir die Idee nun abgesehen hievon in sich selbst betrachten. Für's erste sind wir schon einmal auf eine unmittelbare Idee, und zwar als auf das erste Entwicklungsmoment in ihrem immanenten Entwicklungsgange gestoßen, diese aber entwickelt sich durch das Erkennen zur absoluten Idee. Auffallen muß es nun, daß jetzt, nachdem wir bei dieser angelangt sind, dieselbe auf's neue wieder unmittelbar seyn soll; zumal, wenn gesagt wird, die absolute Freiheit der Idee sey es, welche das Moment ihrer Besonderheit, die unmittelbare Idee, als ihren Wiederschein entlasse; dieß würde also nach den jetzigen Aufschlüssen heißen, die Idee auch die absolute ist die unmittelbare, und entläßt sich nicht aus sich selbst, sondern sie geht selbst als solche in die Natur über. Dabei würde man freilich denn auch fürchten müssen für die sichere Ruhe, die die Idee auf den Entwicklungen der Natur haben soll, wenn nemlich hier die Idee selbst als unmittelbare in die Natur überzugehen hätte. Hegel sucht allerdings nachzuweisen, wie in der Entwicklung der Logik die absolute Idee in die einfache Einheit, welche ihr Anfang ist, in die reine Unmittelbarkeit des Seyns mit Aufhebung der Vermittlung übergehe; [2] aber die Sache wird dadurch nur um so bedenklicher; denn jetzt erst fragt es sich, wenn das Absolute nichts weiteres ist, als jene reine Einfachheit des Seyns, warum geht nicht dann von dort aus das Seyn in seine Wirklichkeit über und bestimmt sich zu seinem Andersseyn, da es ja doch im Grunde von derselben wieder ausgeht. Wie kommt es

1) Logik III. S. 309. und 372.

2) Logik III. 398. u. d. vorangehenden Stellen.

daß nachdem nun die absolute Idee der sich begreifende Begriff ist, er nun auf einmal wieder herunterſinkt zu dieſer einfachen Unmittelbarkeit? Es ist dieß ein Zuſammenſinken des Prozeſſes in ſich, das nicht aus dem Prozeſſe und aus der Sache ſelbſt herrührt, ſondern aus einer ſubjectiv veränderten Betrachtungs-Weiſe, oder aus einer Betrachtung von einem andern Standpunkt. Daß dieß der Fall iſt, zeigt ſich aus den angeführten Stellen. In der erſten Stelle wird die Idee betrachtet von dem Syſtem der beſondern Ideen aus, vor dieſem ſinkt dieſe zur allgemeinen Subſtanz herunter, der es nothwendig iſt, ſich in die beſonderen Ideen zu beſondern, ohne daran zu denken, daß die Idee als Abſolute nicht in ein relatives Verhältniß eingehen kann gegen die beſonderen Ideen; denn dadurch fiele ſie auch als allgemeine in ſich zuſammen, ſondern daß ſie, der ſich begreifende Begriff, die abſolute und alle Wahrheit, die ſich ſelbſt denkende Idee iſt. Hierin iſt ſie die abſolute Wahrheit aller Ideen, und ſie iſt weſentlich nicht die bloße haltloſe Allgemeinheit und kann auch nicht zu derſelbigen zuſammenſinken, ſondern es iſt gleichmäßig Allgemeinheit und Beſonderheit in ihrer abſoluten Form aufgehoben. Von dieſer aus können dann freilich keine beſondere Ideen mehr geſetzt werden, es liegt kein Grund und daher auch keine Möglichkeit hiezu in ihr und ſie muß natürlicherweiſe, ſoll doch etwas ähnliches vorgehen, in eine tiefere Stufe hinunterſinken, zur Allgemeinheit der Unmittelbarkeit, aber dadurch wird ſie verändert, nicht immanent aus ihrem Weſen, ſondern äuſſerlich vom Betrachtenden her, der dieſe Veränderung nur durch Beihülfe der Vorſtellung und von einem andern Standpunkte anſchauend vollziehen kann. Von einem ſolchen veränderten Standpunkte (woher die Vorſtellung dann inſicirt wird) iſt auch die zweite der angeführten Stellen gefloſſen, indem dort Hegel bereits über das Gebiet der Logik hinausſchauend, von der Anſchauung der Natur her den Gang ſeiner Erkenntniß beſtimmte. Es tritt nun die Einwirkung des Subjects, wie es für ſich ſelbſt beſchaffen ſey, an das die vorherige Entwicklung nicht dachte, auf, und der Blick auf dieſe der Natur zukommende Eigenthümlichkeit gibt nun den Ton an.[1]

1) Vergleiche alle Stellen, in denen die Logik an die Naturphiloſophie ſtößt.

Auf gleiche Weise wird uns dann weiterhin die Idee als das Wahre an und für sich, die absolute Einheit des Begriffs und der Objectivität gleich von vorneherein verkündet:[1] und dann vollends die absolute Idee ist die Einheit der objectiven und subjectiven Idee[2] eines Objectes, in welchem alle Bestimmungen, Quantität, Qualität, Wesen, Kraft, Leben ꝛc. zusammengegangen sind, und nun erfahren wir mit Erstaunen, daß wir die Idee jetzt erst in ihrer Subjectivität erfaßt haben. Ferner wissen wir, daß die Idee die absolute und alle Wahrheit ist, und nun erscheint sie uns plötzlich als endliche und in ihrer Erscheinung begriffen. In beiden Fällen hat wohl Hegeln zu dieser Vorstellung der Umstand gebracht, daß der Inhalt der Idee ein weder einwirkender, noch seiner Beschaffenheit nach sich offenbarender sey, was auch die Restriction in folgendem Satze beweist; die Idee ist die absolute und alle Wahrheit, die sich selbst denkende Idee, und zwar hier als denkende, als logische Idee.[3] Aber muß nicht (neben dem, was sogleich unten beigebracht werden wird) uns sogleich einfallen, daß doch auch die Bestimmungen der Logik sich nicht als bloße subjective, sondern als objective, als die sich entwickelnde Sache selbst angesehen wissen wollen, ja daß, wenn auch die sogenannte logische Idee ihre Objecte sogleich in Begriffsbestimmungen umwandelt, sie doch, wenn sie umgewandelt werden sollen, zuerst unumgewandelt, also Objecte (nichts mehr und nichts weniger) seyn müssen? Muß es nicht gleich in das Gedächtniß zurückgerufen werden, daß nach Hegels eigenen Worten der Inhalt der Idee allein die wahre Materie sey,[4] vieler anderer hieher gehörigen Versicherungen gar nicht zu gedenken? Wie sollte also die Idee, nachdem sie einmal auf diese Stufe gehoben wurde, wiederum zur bloß subjectiven, sogar zur endlichen und in ihrer Erscheinung auftretenden, zur bloß denkenden sich herunter bestimmen können. Oder ist es nicht überhaupt eine widersprechende und allen Sinn verlierende Aussage, mit dieser Ausschließung von einer bloß denkenden (logischen) Idee zu sprechen? Was ist denn Denken? Ist es nicht laut Hegels eigener Meinung gleich dem

1) Encyklopädie §. 213. S. 203.
2) Ibid. §. 236. S. 218.
3) In derselben Stelle.
4) Logik I. S. XIII. u. a. a. O.

Seyn, ja das Seyn selbst, das Seyn, das sich also zu dieser Höhe erinnert hat? Ist ein Denken, das nicht selbst Realität ist, die höchste Wirklichkeit, den vollendetsten Inhalt hat, nicht ein Nebel, ein Dunst, der vor jeder Betrachtung in sein Nichts sich auflöst? Es ist uns nun allerdings wohl bekannt, daß schon in den Bestimmungen des Seyns eine solche sich selbst auflösende und zersetzende Vorstellungs-Weise zugelassen wurde, und daß also nur der Blick auf das Nichtige, das in ihnen enthalten war, die Aufnahme der jetzigen Anschauungsweise zulässig machte, aber dennoch würde jenes nun nicht als wirksames Agens in diese Anschauungsweise eingetreten seyn, wenn nicht von der Sphäre der Natur aus die Veranlassung hier gegeben worden wäre. Und allerdings, wenn irgend etwas jene Bestimmungen in ihrer nebulosen Gestalt erscheinen läßt und dadurch auch die aus ihnen auferbaute Idee in dasselbe umhüllende Reich herunterdrücken kann und muß, so ist es das helle und ununwundene objective und reell sich darstellende Reich der Natur, und ein auch nur einigermassen nüchterner Blick auf dieselbe. Auf solche Weise sind uns solche Aeusserungen erklärlich, wie sehr sich auch die in ihnen enthaltenen Widersprüche bloß legen.

Gehen wir aber nun auf die Prüfung des zweiten Punktes ein. Es heißt nemlich in der oben angeführten Stelle, daß der Gegenstand, der für den Begriff ist, nicht als ein einwirkendes Object auftrete, nicht wie er für sich selbst beschaffen sey, und es wird dieß zum Grund für die weitere Entwicklung der Idee zur Natur gemacht.

Es wird uns auch hier für den Anfang die Sache ziemlich einleuchtend erscheinen, indem sich jedem allerdings der große Unterschied zwischen dem Seyn, insofern es an seine eigene Natur dahin gegeben ist, und insofern es im Gegensatze hievon sich zu seiner ewigen sich überwindenden freien Macht erhoben hat, von selbst aufdringen muß. Anders aber verhält sich die Sache, wenn wir diese Anschauung mit der vorher durch das System gewonnenen Einsicht, aus der sie sogar hervorgehen soll, in Verbindung setzen. „Der Gegenstand erscheint nicht wie er für sich selbst beschaffen ist in der Idee;“ und doch wird genugsam versichert, daß die Sache selbst sich entwickle. Und was sollte denselben auch verhindern, so zu erscheinen? Man antwortet: er wird sogleich in eine Begriffsbestimmung umgewandelt. Aber fragen wir weiter, was wandelt denn

ihn in eine solche Begriffsbestimmung um? Das Subject, der Begriff, wird uns entgegengehalten werden. Doch, werden wir alsbald einfallen, wird ja der Begriff und das Subject erst durch die immanente Fortbestimmung eben dieses Gegenstandes; es ist also in der That das Subject oder der Begriff noch gar nicht vorhanden, wie kann er daher den Gegenstand verhindern, sich nach seiner eigenen fürsichseyenden Beschaffenheit zu entwickeln. Ist also nicht klar, daß auf diese Weise der Begriff, der erst werden sollte, bereits vorausgesetzt wird? Wenn daher, das ist die unmittelbare sich ergebende Consequenz, das reine Seyn der Anfang sowohl des Seyns als des Denkens seyn soll, so ist dieser Anfang ein rein erschlichener. Denn, wie kann man als das Prinzip und den Anfang des Seyns ausgeben, was bereits von vorneherein nur dadurch, daß es umgewandelt wird in etwas Anderes, nemlich in die Form des Denkens, daß es also seiner selbst entkleidet wird, gefaßt werden kann.[1] Zugleich aber zeigt sich, daß wenn das reine Seyn nicht das Prinzip des Seyns ist, es dann auch nicht der Anfang des Wissens ist: denn das, was etwas anderes umwandelt, muß doch bereits seyn, ohne daß es das seyn könnte, was es umwandeln soll oder umwandelt. Dieß vermag wohl bei vielen andern Denkobjecten Bestimmung des Wissens zu seyn, aber durchaus nicht beim Wissen selbst. Es ergibt sich also auch hier, daß das reine Seyn pur bloß der ganz abstracte Gedanke des reinen Seyns sey, und zwar so, wie dieser auf eine subjective Weise gefaßt wird, und insofern möchten zwar allerdings die Gegenstände, die für den Begriff sind, nicht als einwirkende Objecte oder als Gegenstände, wie sie für sich selbst beschaffen sind, aufgenommen werden, aber dann ist es auch nicht wahr, daß das Wissen, das zu sich gekommene Seyn ist, sondern es wird dieß vom Hegel'schen Systeme als eine ihm ganz unbekannte nebulose Thätigkeit vorausgesetzt, und ihre Entwicklung, wie sie da voraus erscheint, ist ein lauteres Gaukelspiel, die etwa den Sinn hat, zu zeigen, wie man von dem unmittelbaren Gedanken des reinen Seyns zu dem vermittelsten dem Denken aufsteige, ohne daß aber dann dieses dadurch in geringsten begriffen wäre. Wir erhielten hier eine Begrifflehre, und weit entfernt, eine immanente Entwicklung vor uns zu haben, wäre das ganze

1) Vgl. hiezu den ersten Punkt dieses Kapitels.

Schema der Entwicklung von dem jenseitigen nicht einmal geahnten Gebiet des Denkens in die Bestimmungen, denen gar nicht ein selbstständiges Leben zukäme, hineingetragen. Das aber will Hegel und seine Schule nicht. Hier soll eine immante selbstständige Entwicklung vor sich gehen, und doch dürfen die Gegenstände nicht auftreten, wie sie für sich selbst beschaffen sind. Demgemäß werden denn auch diese logischen Momente in andern Stellen, wo mehr auf diese Seite der Beschauung die Intention gerichtet ist, behandelt, sie werden als das Wesen und als die Wahrheit aufgefaßt, die Idee allein ist Seyn, unvergängliches Leben, sich wissende Wahrheit und ist alle Wahrheit. Alles Uebrige ist Irrthum, Trübheit, Meinung, Streben, Willkühr und Vergänglichkeit." [1] So gering stehen nun die Gegenstände, in der Entwicklung, wie sie selbst beschaffen sind, da, und doch sollen eben diese Accidenzien der Idee Bewährung bringen. Sie sollen der Idee Wirklichkeit bringen, und doch sind sie in dieser Bestimmung durchaus vergänglich und nichtig, und die Idee ist selbst die absolute Wirklichkeit. Ueberdieß vermag ja die Idee dennoch auch nach ihrem Prozesse, in welchem sie die Natur durchlaufen hat, jene Wirklichkeit, d. h. das, was etwa eine neue Bestimmung für sie wäre, als vergängliches und nichtiges, nicht in sich aufnehmen; es fragt sich also ernstlich: was für Gewinn die Idee durch einen solchen Prozeß habe? denn die absolute Wahrheit, das unvergängliche Leben ist sie ja schon vorher in sich, und weiter wird sie in der That auch nicht. Steht es aber hier so, so ist begreiflich, daß die selbstständige Beschaffenheit der Gegenstände für sich selbst wenigstens durchaus keinen Grund abgeben könne, der die Idee zu einer weiteren Entwicklung veranlassen würde.

Auf diese Weise zeigt sich uns, wie die Anschauung der Momente, je nachdem sie mit verschiedenen Gebieten in Verbindung gebracht wurde, wesentliche und sich widersprechende Veränderungen erhielt. Die Idee wird betrachtet mit vorwärts zur Natur als dem selbstständigen Auftreten des Seyns gewandten Blicke; plötzlich verliert sich ihre Herrlichkeit, ihre Momente sinken herunter zu bloßen und kahlen Denkbestimmungen, die keine Einwirkung, Selbstständigkeit und Lebendigkeit haben; oder die Idee wird be-

1) Hegel Logik III. S. 372.

trachtet in sich selbst in ihrer eigenen selbstgenügsamen Herrlichkeit plötzlich erscheinen alle Bestimmungen des natürlichen Seyns nur noch als Dunst, Nebel und Nichtigkeit, und diese höchst energischen und lebendigen die Kraft alles Seyns in sich tragenden Momente sollen dann dieselben seyn mit jenen kahlen, leben- und inhaltslosen! Freilich begründet keine dieser Anschauungen das, worauf es hier ankäme, nemlich einen Grund für eine weitere Fortbestimmung der Idee; denn im ersteren Falle, wenn die Gegenstände des Begriffes in Bestimmungen für ihn umgewandelt sind, ist durchaus nicht abzusehen, wie sie noch als Rest einer früheren lebendigen Existenz noch einen solchen Trieb für diese Weiterbestimmung in sich haben können; sind sie einmal durch die Aufnahme in den Begriff todt gemacht und einwirkungslos geworden, so bleiben sie auch fernerhin todt und können nun nichts mehr wirken, sondern hier ist das absolute Ende, von dem aus nimmer weiter gegangen werden kann; — oder nach der zweiten Bestimmung, wenn sie das Seyn, das unvergängliche Leben, und die sich wissende Wahrheit sind, so ist wiederum nicht abzusehen, wie denn jene Endlichkeit und jene Vergänglichkeit ihres einwirkenden oder selbstständigen Auftretens diesem absoluten Gebiete des unvergänglichen Lebens, der schlechthinigen Ueberwindung aller Vergänglichkeit und Endlichkeit, nun dennoch reelles und agirendes Prinzip zur Fortbestimmung seyn könne. Wäre es denn überwunden, wenn es noch wirkt?

Da nun auf diese Weise von allen Seiten her in der Hegel'schen Fassung der Idee und ihres Verhältnisses zur Endlichkeit Widersprüche sich erheben, und namentlich kein Grund für die Fortbestimmung der Idee ohne Widerspruch gegeben werden kann, so ist nicht zu verwundern, wenn auch da, wo dieser Uebergang vor sich gehen soll, derselbe Widerspruch auf die Spitze gestellt wieder zum Vorschein kommt. Dieser Uebergang wird nemlich durch die Worte bewerkstelliget: „Weil die reine Idee des Erkennens insofern in die Subjectivität eingeschlossen ist, ist sie Trieb, diese aufzuheben, und die reine Wissenschaft wird als letztes Resultat auch der Anfang einer andern Sphäre.“ [1]

1) Cfr. Hegel Logik III. 399. In einer kurz vorangehenden Stelle (398) sagt Hegel, daß die Idee als Resultat wieder zu ihrem Anfang der reinen Unmittelbarkeit des Seyns zurückkehre. Wiederum der gleiche oben be-

Das reine Denken also, hieße dieß, das bloß noch als das denkende, abstract logische gefaßt wird, dieses wird auf einmal Trieb, Trieb zu einer reellen Thätigkeit. Und ist dann etwa dieser Trieb auch ein Denken? Kann in dem reinen Denken noch ein Trieb existiren, oder müßte dieser Trieb nicht sogleich aufgefaßt und in eine Denkbestimmung umgewandelt werden, und wäre dabei mit diesem Auffassen in die Denkbestimmung nicht auch das selbstständige und einwirkende Auftreten unmöglich, ja nach der zweiten Anschauungsweise überflüssig, da das Wissen das wahre Seyn und das unvergängliche Leben ist, das von der Vergänglichkeit und Nichtigkeit, die auf der andern Seite liegt, keinen Profit haben kann? Oder ist dieser Trieb etwa auf Zeiten der Noth stillschweigend, vor dem Aether des Gedankens bewahrt, mitgeführt worden, und ist nun gerade jetzt die Zeit, jenes Rettungsmittel hervor zu beschwören? Ist nun die Idee vielleicht von den Umständen gedrängt gelinder und minder ausschließend geworden? Die Sachlage und der Erfolg geben uns schweigend die Antwort und die Anhänger des Systems sagen vielleicht: es finde hier ein Zusammenschluß statt, nemlich ein Zusammenschluß von Widersprüchen, für die man keinen Ausweg mehr weiß. Aber auffallend ist es und nur mit einer bloß vorstellungsmäßigen Betrachtungsweise erklärlich, wenn Hegel hier die Idee in eine so dunkle und finstere Sphäre des bloßen Triebes herunter ziehen mochte und dann gleichwohl von derselben Idee in einem Athemzuge wieder sagen konnte, daß ihr das einfache Seyn, zu dem sie sich entlasse, völlig durchsichtig sey, daß sie hiebei ihrer absolut sicher und in sich ruhend bleibe, als der in seiner Bestimmung bei sich selbst bleibende Begriff,[1] da doch die Idee erwiesener Maßen in sich selbst abgesehen von ihrer ferneren Entwicklung ihrer selbst nicht sicher ist, sondern in sich selbst einen verborgenen sie turbirenden Trieb beherbergt. Noch viel unerklärlicher aber ist es, daß alle Schüler Hegels seit langen Jahren auf

rührte Widerspruch. Die Idee geht an ihrem Schlusse wieder in ihren eigenen Anfang zurück, sie ist die absolute, bei sich bleibende; und doch wird sie nur einige Sätze weiter in eine unübersehbare Reihe von endlichen Entwicklungen hineingeworfen! Ist dieß auch jener ruhige Anfang? Vgl. zur obigen Stelle Hegel W. W. S. 40. „Das Wahre in sich selbst bestimmt, hat den Trieb, sich zu entwickeln."

1) A. a. O. S. 400.

den Fittigen des all vereinenden Prozesses und Zusammenschliessens über diese Stellen hinwegkommen, ohne die Risse, Abgründe und Klüfte nur auch zu gewahren, die es hier hat, und im Gegentheil von nichts, als von Sicherheit und ebenem Terrain träumen.

So zeigt sich uns also von allen Seiten her ganz und gar keine Nothwendigkeit für die Idee, sich zu etwas weiterem zu bestimmen; wohl aber veranlaßte der Trieb, das Seyn dem Denken gleich, und die Natur, als das wirkliche Seyn, von der Idee aus zu setzen, verschiedenartige Fassungen der Idee, die unter sich selbst auf keine Weise zusammenstimmen, und von denen gleichwohl keine den verlangten Uebergang zur Natur ohne vollkommenen Widerspruch zuläßt. Daß in dem Hegel'schen Systeme die Idee, je nach den verschiedenen Seiten der Betrachtung, auch in einer ganz verschiedenen Fassung auftrete, zeigte sich in unsern vorangehenden Untersuchungen an verschiedenen Orten. Es sind aber diese verschiedenen Fassungen folgende: a) der Natur als dem Reiche der Fülle und der Wirklichkeit gegenüber sich in sich zusammen- und das Seyn derselben ausschließend, dadurch das Bedürfniß nach jener in sich erweckend, erscheint die Idee als die bloß logische, bloß denkende, bloß subjective einer breiten Objectivität gegenüber; als endliche aber gegenüber jener höheren Form des Denkens, in welcher dieses, aus seiner Einseitigkeit und Beschränktheit heraustretend, das Reich der Wirklichkeit durchlaufen, und in ewiger Bewährung mit demselben sich zu einer wirklichen Gestalt vermittelt hat. b) In sich selbst betrachtet, abgesehen von allen beengenden und beschränkenden Seitenblicken auf dieses oder jenes Gebiet, erscheint sie als das zu seiner vollkommenen Wahrheit gekommene Seyn, die nun selbst das ewige, unvergängliche Leben, und dem gegenüber alles Vergänglichkeit und Nichtigkeit ist. c) Der Natur gegenüber sich öffnend aber, um in reellem Processe in dieselbe überzugehen, erschien sie als die allgemeine Substanz, das allgemeine unmittelbare Seyn, das zwar der Schooß und die Quelle alles Lebens ist, aber das reelle Auftreten seines Inhalts, den ernsten Kampf der entgegengesetzten Kräfte von sich ferne hält, und noch in unerregter, spiegelklarer Reinheit in sich selbst ruht.

Diese verschiedenen Fassungen der Idee sind nun zunächst, wie

sich hin und wieder im Vorangehenden ergeben hat, in sich selbst widersprechend. Denn, was zuerst die erste betrifft, so findet in derselbigen gegen den Principalsatz von der Gleichheit des Denkens und Seyns eine solche Trennung des Denkens von dem Seyn statt, daß wirklich das erstere in der That ein unbegreifliches ist. Deßwegen erscheint diese Fassung auch nirgends entwickelt und begriffsmäßig gefaßt, sondern sie tritt überall an der volleren zweiteren Fassung bloß als unbegründete Restriction auf, die dann auch weiterhin keine Entwicklung mehr erfährt.[1] „Freilich ist diese Restriction, wenn die Idee näher bezeichnet werden soll, als die denkende, die inhaltsloseste Abstraction, die sich nur immer denken läßt. Die Idee „als denkende" — wird hiedurch ihr Verhältniß zum Seyn (es ist hier gleichgültig, ob reines ob natürliches) beschränkt und abgeschnitten, so ist man in der That bei der baarsten Gedankenlosigkeit angekommen. Denn die Idee wird doch wohl gefaßt als die Einheit des Denkens und Seyns, und auch dieses Seyn, sollte es auch sogleich in eine Denkbestimmung umgewandelt werden, ist hoffentlich nicht ein nichtiges, eben so gedankenloses; hebt man aber dieses Verhältniß auf und premirt das Denken, wie es hier geschieht, der sich zur Natur entwickelnden Idee gegenüber, so hat man offenbar etwas jenseits der Idee, jenseits dem Begriffe sich Befindliches, das in einer sich selbst verzehrenden Nichtigkeit sich auflöst. Ein anderer Sinn aber ist der Restriction nicht abzugewinnen, und nur die ebenso haltlosen Ansichten vom reinen Seyn, als einem ebenso abstrahirenden und in einer absoluten Nichtigkeit verschwindenden konnten den Blick über die gesetzten Widersprüche in Täuschung erhalten. Denn es ist nicht schwer zu erkennen, daß wenn man die an sich widersprechende Vorstellung von einem Verwandeltwerden der Gegenstände in Begriffsbestimmungen auch noch annehmen will, dennoch dieses gar keine Veranlassung zu einer solchen Restriction gibt; da die Idee überhaupt nie anders als in Begriffsbestimmung umwandelnde, also als denkende auftritt, es mag nun auch das, was umgewandelt wird, sey was es will, in jedem Falle ist es das Wesen dieses Umwandelns es zu seiner Allgemeinheit zurückzuführen. Es ist also gar kein Grund vorhanden, gerade die logische Idee die denkende vorzugs

1) Vgl. die angeführte Stelle aus der Encyklopädie, §. 236 S. 218.

weise zu nennen, zumal da die Idee, welche diese Function nicht vollzieht, mit sich selbst nothwendig zerfällt. Es bleibt also wirklich die Vorstellung eines bloßen abstracten, vom Seyn entfremdeten und abgetrennten Denkens übrig, das auch als Genesis des Denkens selbst aus jenen abstracten Bestimmungen nicht den mindesten Sinn erhält. Denn ist der einfache Begriff eines solchen Denkens schon ein unnatürlicher und abnormer, so muß dieß natürlich noch unendlich vermehrt werden durch eine solche Genesis: zudem legt sich das Widersinnige, das an diesem Begriffe überhaupt klebt, auf diese Weise dann jeder einzelnen Bestimmung an, die nun als eine solche sich selbst verlierende gefaßt werden soll, wenn irgend überhaupt die ganze Sache etwas sagen will. Denn in dem Augenblicke, in welchem wir von dieser Bestimmung ablassen, erscheinen die Momente der Idee als seyende, und zwar mit dem ganzen Gewichte dieses Begriffes, nur daß sie vielleicht noch unendlich viel mehr enthalten, als die vereinzelnden Bestimmungen des natürlichen Seyns, und es kann dann von keiner bloß denkenden Idee mehr die Rede seyn.

Auf gleiche Weise aber verhält es sich, was die dritte Beziehung anlangt, mit der Vorstellung einer allgemeinen Substanz. Denn dem Begriff der Substanz an und für sich widerspricht nichts mehr, als das Merkmal der Allgemeinheit. Setzen wir nemlich der Substanz in ihrer Allgemeinheit die Substanz in ihrer Besonderheit und Vereinzelung gegenüber, so sind beide in der Form ihrer Fassung durchaus nicht verschieden. Beide sind Substanzen. Als Substanz aber ist auch die allgemeine, weit entfernt die allmächtige Freiheit ihrer selbst zu seyn, vielmehr ein Etwas, das in seiner jetzt und jetzt eintreffenden Verwirklichung auftritt, oder auch als ruhend gedacht, in einer solchen Verwirklichung aufgetreten ist; und da jede Verwirklichung, jedes Vorhandenseyn immer das Vorhandenseyn eines bestimmten, also ein an sich selbst Dahingegebenes ist, so ist auch die Substanz ein bestimmtes Etwas, das zwar vielleicht mehr Keime enthält für sonstige Entfaltungen, im sonstigen aber die gleiche Singularität hat, wie die besondere und einzelne Substanz, zumal da auch diese immerhin eine unendliche Menge von Keimen in sich schließt.[1] Die Substanz als solche also ist nie eine allge-

1) Hegel, Geschichte der Philosophie S. 39: „Insofern das dritte (Ein-

meine, und wenn sie es ist, so ist es durch eine eigene Fassung, in welcher sie auftritt. Dieß ist nun allerdings hier das Denken oder die Idee, aber die Substanz, in das Denken oder die Idee umgesetzt, hört eben auf Substanz zu seyn, denn nicht ist Substanz etwas und Idee etwas, und beide in Verbindung bilden die allgemeine Substanz, sondern die Idee ist gerade die Nicht-Substanz, oder die Substanz, die als solche aufgehört hat; und es steht dann von hier aus die Allgemeinheit, welche die Idee hat, mit der besonderen und particulären Substanz in einem ganz anderen Verhältniß, das durchaus nicht mit diesem unmittelbaren und direct ausgehenden Schema zusammengeht. Denn schon die Idee als das Allgemeine ist eben so gut das besondere und das einzelne, so daß diese Art von Besonderung und Vereinzelung, wie sie hier gemeint ist, auf keine Weise eine Stelle des Anschlusses finden konnte. Wollte man aber die Fassung der absoluten Substanz mit der bloß denkenden Idee vereinigen, wie allerdings auch eine Gleichheit der Anschauung von vornherein zu Grunde liegt (obschon der specielle Zweck, zur Vermittlung des Uebergangs zur Natur zu dienen, andererseits derselben schroff in den Weg tritt), so gilt auch hier das oben bereits Gesagte, so daß die Vorstellung einer absoluten Substanz überhaupt eine unzulässige ist.[1]

Die zweite oder mittlere Fassung der Idee als des zu sich gekommenen Seyns, obgleich sie für das specielle Bedürfniß die ungünstigste ist und daher auch am meisten verclausulirt wird, hat doch offenbar den meisten Sinn, wenn schon dieselbe theils mit der ihr von Hegel gegebenen Genesis, die ein ganz anderes Resultat verlangt, im Widerspruch steht, theils aber über den Begriff der Idee eigentlich hinausführt, weswegen auch Hegel bei ihr nicht

zelne) Resultat einer Stufe ist, so ist es als das Letzte dieser Stufe der Anfangspunkt einer andern Entwicklungsstufe (nach Göthe „das Gebildete wird selbst wieder zu Stoff"), die Materie, die gebildet ist, Form hat, ist wieder Materie für eine neue Form."

1) Von einer bis zur völligen Gleichgültigkeit verflüchtigten Substanz zu reden, welche dann mit dem reinen Seyn zusammenfiele, verbietet das über diesen Punkt oben Bemerkte. Die Substanz als abstracte und die Idee als bloß denkende verhalten sich übrigens zu ihren Gegenständen ganz gleich. Auch jene ist bloß noch das subjectiv gefaßte Schema des Seyns, das aber, zur Sache selbst gemacht, alsbald als Unding verschwindet.

ſtehen bleiben kann. Aber wenn er ſie unter dieſem Begriff einmal gefaßt und bis zu dieſer Höhe emporgehoben hat, ſo ſollte er bei ihr ſtehen bleiben können. Dadurch aber, daß er ihr jenen Begriff gegeben hat, ohne die ganze Tiefe deſſelben zu erſchauen, laſtete nun jene Dunkelheit als Druck auf derſelbigen, wird Trieb zur Fortbewegung in ihr und ſtürzt ſie in ihr widerſprechende Gebiete. Aber alle Evolutionen und Proceſſe, die von einem einmal dunkelgefaßten Begriffe ausgehen, vermögen jene Nacht nicht mehr aufzuhellen; denn es geht Dunkelheit und Nacht mit in die Proceſſe über und kehrt wieder zurück; und nur dort, wo dieſe ſich eingeſchlichen, und nirgends anders vermag ſie gelichtet zu werden! Alſo die Idee wird nicht als das gefaßt, wozu einzelne Elemente, die in das Syſtem hereingenommen ſind, berechtigen; und ſie kann allerdings nicht als das gefaßt werden, ſo lange ſie bloß als Idee auftreten ſoll, und die Intention der Erkenntniß wieder einſeitig auf das mit dieſem Ausdruck bezeichnete Gebiet gerichtet wird, und ſo lange ſie *als ſolche* die erhaltende Einheit der Erkenntniß-Welt bilden ſoll; was ihr dann nur durch abſtrahirende Verflüchtigung der Begriffe und Heruntерſetzung zur Gleichgültigkeit (im Satze von der Gleichheit des Denkens und des Seyns), und in einer ebenſo abſtracten und ihrer Lebenselemente entkleideten Bewegung möglich iſt. Darum muß ſie, auf dieſem Punkte angekommen, verclauſulirt und reſtringirt werden, und darum ſinkt ſie zu jenen beiden ihr zur Seite ſtehenden Faſſungen herunter.

Dieſe aber widerſprechen der in der Mitte ſtehenden Faſſung, und verrathen dadurch die widerſprechenden Elemente, aus denen auch dieſe hervorgegangen iſt. Denn die Idee nach dieſer Faſſung zieht ſich einmal von der Beſtimmung des bloßen Denkens zurück; denn hier wird das Denken aus dem lebendigen Zuſammenhang mit dem Seyn hinausgehoben, erſcheint als ein jenſeitiges und leer abſtrahirendes, nach der mittleren Faſſung aber weißt die Idee ſich im innigſten Zuſammenhange mit dem Seyn, ſie weißt ſich als das concreteſte und wahrhaft lebendigſte. Dort erſcheint die Idee ihrer eigenen Vermittlung entfremdet, bloß von dem ſubjectiven Bewußtſeyn gedacht, dem ſie als eine lebloſe Blüthe entfällt und daher vergeht; hier dagegen iſt ſie die immanente Entwicklung ihrer ſelbſt, die nur in einem abſoluten Acte aus ſich ſelbſt hervorgehen kann. Wie mögen ſolche Anſchauungs-Weiſen,

wie solche Begriffe sich vereinigen lassen! Und vollends die Idee nach der dritten Fassung als allgemeine Substanz, als gebährende Mutter und Quelle des natürlichen Lebens! Als Substanz trägt diese allgemeine Substanz nothwendig den Charakter des ruhigen Seyns, des Seyns in seiner ganzen breiten Unmittelbarkeit in sich, den Charakter des gleichgültigen Dahingegeben-Seyns, und doch soll dann diese allgemeine Substanz identisch seyn mit der sich selbst als alles Seyn und als alle Wahrheit wissenden Idee. Weißt sie sich etwa durch jene Unmittelbarkeit und jenes gleichgültige Dahingegebenseyn? Ist vielleicht Wissen diesem identisch? Dann hört freilich der Unterschied zwischen dem Denken und dem Seyn auf, und sie sind gleich; nicht gleich als Unterschiedene, sondern als Nicht-Unterschiedene, die schon vorher zu einem leblosen Einerlei sich bestimmt hatten. Wenn aber das Wissen irgend etwas ist, so ist es zuerst die Turbirung jener einfachen Gleichgültigkeit, jener Unmittelbarkeit, und vielmehr das Erwachen jener absoluten Energie, durch welche jenes ganze breit Dahingegebene belebt, aus seiner Dahingabe gerissen, überwunden und über sich hinaus zu sich selbst gebracht wird.[1] Es ist dieses indolente Zurücksinken der Idee zum Anfange des reinen Seyns einer der Hauptwidersprüche, eine Hauptschwäche der Hegel'schen Philosophie, oder die factische Offenbarung der widersprechenden Elemente, die in ihre Anschauung aufgenommen sind. Denn man würde sich sehr täuschen, wenn man glaubte, dieses Ansichseyn der Unmittelbarkeit, sey dasselbe mit dem Beisichseyn, welches vom Wissen ausgesagt wird. In dem Ansichseyn, (wenn wir auch davon absehen, daß es überhaupt als Form des

1) Diese verschiedenen Fassungen der Idee gehen unmittelbar aus den oben bemerklich gemachten widersprechenden Grund-Anschauungen des Hegel'schen Philosophirens hervor. Jene abstracte, von jeder lebendigen Erkenntniß sich fern haltende, faßt das Denken als das bloß gleichgültige leere Seyn auf, das durch die eben so leere, unconcrete Setzung der Kategorien des Denkens in einer direct verlaufenden Bewegung zum Denken selbst sich bestimmen soll, auf diese Weise aber nur zum subjectiv gefaßten, abstracten Schema des Denkens sich bestimmen kann. Nach der zweiten mystischen Anschauung erscheint die Idee nach Art der mittleren Fassung als Substanz. Jedoch als bloß mystische Anschauung fehlt ihr das klare Licht des Erkennens, sie bleibt ein unverstandener Drang, der deswegen auch statt Licht nur Unordnung in das Ganze des Systems bringen kann.

Seyns unmöglich ist) ist das Seyn keineswegs über sich selbst hinausgekommen, sondern es ist es selbst, welches bleibt, und in dieser Gleichgültigkeit sich erhält, es steht noch vor seiner Entwicklung und seiner Zukunft, die es nur zur Zeit von sich abstoßt, und von sich ferne hält, es ist also eine einfache in sich bleibende Ausdehnung des Seyns; dagegen aber das Beisichseyn des Wissens ist vor allem ein Gewesenseyn des Seyns; das Seyn hört auf, als solches zu bleiben, sondern es wirft die Bestimmung des Seyns von sich ab, kehrt aus derselben zu sich zurück, so daß das Seyn nicht mehr als vorhandenes sich ausdehnt, und in den Kategorien des Vorhandenseyns sich bestimmt, sondern absolut zu sich selbst sich erhoben und jene Kategorien überwunden hat. Auf diese Weise ist es nicht mehr Seyn an sich, allgemeine Substanz, sondern es ist das Wissen die Aufhebung dieser allgemeinen Substanz, zu der es daher auch nicht herabsinken kann, ohne zugleich aufzuhören, das Wissen oder die Idee zu seyn. Wäre aber ein solches Zurücksinken für die Idee nothwendig, so hieße das nichts anders, als es sey die Idee überhaupt unmöglich, ein in sich selbst widersprechender Begriff. Daß aber auch die allgemeine Substanz als solche gefaßt im directen Gegensatze stehe mit dem Schema der denkenden Idee nach der ersten Fassung (denn nur so können wir sie bezeichnen) geht aus dem schon Bemerkten über den Begriff des Denkens und des reinen Seyns, das die Substanz seyn will, zur Genüge hervor.

Sind aber die verschiedenen Fassungen der Idee sowohl in sich als auch untereinander widersprechend, so sind gleichfalls dieselben durchgängig so beschaffen, daß sie ihrem Begriffe nach nicht in die Natur übergehen können.

Betrachten wir die Idee zunächst von Seiten des Denkens aus, so läßt sich nicht nur durchaus kein Grund für diesen Uebergang auffinden, sondern wenn er vorhanden ist, hebt er die Idee oder das Denken als solches auf. Denn nur der Gegenstand, wie er an sich selbst beschaffen ist, also in seiner Selbstständigkeit ist es, von welchem die hier nothwendige Entwicklung oder der Antrieb dazu ausgehen kann: nun aber ist leicht einzusehen, daß, wenn er in dieser Selbstständigkeit in der Idee vorhanden wäre oder auch, auf irgend eine Veranlassung hin auftreten würde, er die Idee so turbi-

ren müßte, daß dieselbe als Idee nicht nur Noth litte, sondern in der That aufhörte, sich als solche halten zu können. Es muß nemlich bedacht werden, daß die Idee selbst nichts anderes ist, als das Resultat der Momente, aus denen sie sich entwickelt, da ein fertiges Vorhandenseyn derselben vor diesen Momenten dieselbe überhaupt unnöthig und auch unbegreiflich machen würde. Sind aber die Momente die hier sich entwickelnde Idee selbst, so folgt mit sehr einfacher Consequenz, daß in dem Augenblicke, in welchem dieselbe in ihrer selbstständigen Beschaffenheit auftreten, die Idee selbst in dieser Beschaffenheit erscheint, oder in dieselbe herabgezogen wird. Nun ist das selbstständige Auftreten der Momente in ihrer eigenen Beschaffenheit die Natur und ihr Seyn das natürliche, und auf diese Weise würde ein selbstständiges Auftreten der Momente der Idee in ihr sie zur Natur bestimmen, und ihr den Charakter des natürlichen Seyns verleihen. Daß aber das ideelle Seyn und das natürliche Seyn in directem Gegensatze stehen, und sich gegenseitig ausschließen, ist bekannt. Es geht also hervor, daß in dem Augenblick, wo die Momente der Idee selbstständig auftreten, diese aufhört, Idee zu seyn. Sollte aber dieß auch erst am Schlusse eintreten, so wäre immerhin das Ereigniß ein äußerst mißliches. Denn für's Erste läßt sich gar kein Uebergang von einem solchen ideellen Seyn zu einem natürlichen denken, da schon das Prinzip des Natürlichwerdens bereits ein Natürlichseyn, und jeder Anfang derselben bereits selbst Natürlichseyn ist; es entstünde also hier eine Continuation der Natürlichkeit nach vorn gegen den Anfang hin, die die Existenz der Idee, als solche, überhaupt gefährdet. Sodann aber ist nicht abzusehen, wodurch das Eintreten der selbstständigen Wirksamkeit der Momente veranlaßt werden könnte, als eben durch ihre Selbstständigkeit. Diese ist aber ihre Wirksamkeit und nicht die der Idee, es muß also dieselbe, wenn sie irgend wo auftreten soll, da auftreten, wo jene Momente überhaupt eintreten. Oder vielmehr ihre Selbstständigkeit ist nur dann möglich, wenn sie überhaupt nicht in Begriffsbestimmungen umgewandelt worden sind; oder mit andern Worten: das Seyn als solches wird nicht durch einen seyenden oder verlaufenden Prozeß in die Idee aufgenommen, sondern es tritt als solches in seiner Selbstständigkeit auf, ehe es zur Idee wird, und wenn es einmal zur Idee geworden ist, so kann es aus

derſelben nicht mehr entlaſſen werden, wodurch aber eben jene Identität des Denkens und des Seyns aufgehoben wird. Vielleicht ſieht man hier auch auf den abſtract gleichgültigen Charakter der Idee hin, gegen welche auch die Natur keine Einwirkung und Selbſtſtändigkeit haben können, allein in dieſem Falle iſt theils nach den früheren überhaupt gar keine Entwicklung möglich, theils aber muß das Syſtem ſelbſt dieſe Faſſung verlaſſen, wenn von einem Triebe zum Uebergang, von einem Ernſt der Gegenſätze, ja ſelbſt von einem Einwirken der Objecte geſprochen wird.

Wir ſehen ſomit, daß, wenn wir die Idee als den ſich ſelbſt wiſſenden Begriff auffaſſen, das Uebergehen derſelben in die Natur in directem Widerſpruche mit ihrem Weſen ſteht. Daſſelbe gilt natürlich auch von der Faſſung der Idee, nach welcher ſie die bloß denkende, d. h. das bloß abſtracte Schema des Denkens iſt; ſoweit ſich überhaupt von ihr als ſolcher reden und irgend etwas concretes mit ihr in Verbindung ſetzen läßt. Nicht günſtiger aber ſind die Auſpicien für die Idee, als allgemeine Subſtanz aufgefaßt. Im ſtrengen Sinne nemlich läßt ſich, wie wir oben gezeigt haben, von einer allgemeinen Subſtanz gar nicht reden, indem jede als ſolche vermöge der Form ihres Seyns eine beſondere iſt, oder die Subſtanz als ſolche hat das Prinzip der unendlichen Singularität in ſich, ſo daß ſie eo ipso auch als ſehr allgemeiner Stoff dennoch Einzelnes iſt. Sie exiſtirt daher, da ſie nichts in ſich haben kann, das ſie in der Allgemeinheit, die ihrem Weſen widerſpricht, zurückhielte, auch nur als eine unendlich ſpecialiſirende; hier kann alſo von einem in ſich vollendet und ſelbſtgenügſam Abgeſchloſſenen gar keine Rede ſeyn.[1] Nehmen wir aber auch die uneigentliche Faſſung des Begriffes Subſtanz als des in der abſtracten Form der Idee oder des Denkens ſich haltenden Seyns, ſo iſt dennoch auch von hier aus keine Möglichkeit zu einem Uebergange in die Natur abzuſehen. Denn es iſt gleichfalls ſchon oben

1) Von einer ſolchen Exiſtenz des Allgemeinen der Idee muß Hegel freilich ſprechen: W W. XIII. S. 37. Die Idee iſt in ihrem Inhalt noch in ſich concret, ſowohl an ſich, und ebenſo iſt es das Intereſſe, daß es für ſie heraus ſey, was ſie an ſich iſt. S. 35. „Es kommt Vielfaches hervor, das iſt aber alles im Keime ſchon enthalten, freilich nicht entwickelt, ſondern eingehüllt und ideell.“ (Das Letztere ſollte freilich der Fall ſeyn!)

gezeigt worden, daß die Quantität des ideellen Seyns in keinem directen Verhältnisse zu den quantitativen Bestimmungen des natürlichen Seyns gedacht werden kann. Ebenfalls läßt sich leicht nachweisen, daß eine Allgemeinheit die unmittelbar sich zur Einzelnheit bestimmt und selbst in dieselbe übergeht oder gar vollends in dieselbe übergehen muß, durchaus nicht eine absolute Allgemeinheit sey, die überhaupt als die ewige Ueberwindung und daher das ewige Seyn der Quantitätsbestimmungen an und für sich gefaßt werden muß. Setzt man nemlich das Allgemeine den einzelnen Bestimmungen gegenüber, so daß jenes in diese übergeht und in denselben erscheint, so ist jenes nur gegen dieses das Allgemeine, es ist das Allgemeine von diesem einzelnen, und so nur relativ allgemein. Steigen wir aber dann in der Scala dieses relativ Allgemeinen bis zum summum genus hinauf, indem wir nur stets das Seyn nach seiner allgemeinen Bestimmtheit in die höheren und zuletzt in die höchsten Stufen hinauftragen, so haben wir dennoch hier nichts weiteres vor uns, als das allgemeinste, und bloß die zufällige Qualität seiner Bestimmtheiten ist es, was es zu diesem Allgemeinsten macht. Indessen, da es dieses Allgemeinste seyn soll, so bestimmt es sich gleichwohl zu einem besondern einzelnen seinen Einzelnheiten gegenüber, und ist somit trotz seiner Allgemeinheit, wie jedes relativ Allgemeine ein einzelnes. So mag z. B. der Sauerstoff oder solche elementarische Potenzen viel allgemeiner seyn, als die einzelnen Gestalten, in welchen er zu irgend einer besondern Individualität verbunden auftritt, dennoch ist er in sich betrachtet, ebenso einzeln, also die einzelnste dieser Individualitäten. So aber ergibt sich, daß eben weil ein solches Allgemeinstes immer wieder nur zu einem relativ allgemeinen und somit einzelnen wird, ein solches als Allgemeines überhaupt gar nicht und nirgends möglich ist, und also den Quantitätsbestimmungen des natürlichen Seyns gegenüber es nur eine solche Art von Quantität gibt, die Nichtquantität, oder die ewige Ueberwindung der Quantität, also auch die Nicht-Allgemeinheit, die Nichteinzelnheit ꝛc. ist, d. h. diese ewige Wahrheit der Quantität steht in keinem directen oder auslaufenden Verhältniß zu den endlichen Quantitätsbestimmungen. Denn sobald ein solches Verhältniß gesetzt würde, so müßte nothwendig jene absolute Quantität plötzlich zur bloß relativen Allgemeinheit herabsinken, da das Aus-

gehen des Einzelnen nur von ihm als dem Allgemeinen möglich wäre, wodurch es sich nothwendig zum Allgemeinen dieses Einzelnen bestimmen würde. Diese Veränderung der absoluten Quantität aber in sich wäre nicht nur eine durchaus grundlose, sondern eine absolut unmögliche, weil nach dem obigen nicht das bloße Generalisiren die Quantitätsbestimmungen zur absoluten Quantität erhebt, und überhaupt aus ihrer Specialität erheben kann, sondern eine andere Form des Seyns überhaupt es ist, nemlich die absolute Ueberwindung seiner selbst und die absolute Rückkehr zu sich selbst, die die Quantität aus seinen endlichen Formen herausreißt, und sich aber dann der Allgemeinheit und Einzelnheit derselben gleichmäßig entgegensetzt. Es müßte also durch einen directen Uebergang dieser absoluten Quantität, (der „allgemeinen, absoluten Substanz") dieselbe in eine ihr selbst widersprechende und von ihr absolut ausgeschlossene Form des Seyns übergehen; denn es ist leicht begreiflich, daß, da jene absolute Quantität nur durch Aufhebung der Form des Seyns zu Stande gekommen ist, dieselbe nun nicht auch zugleich diese Form wieder selbst seyn kann, indem nicht Inhalt und Inhalt, sondern Form und Form absolut trennende und ausschließende Momente sind. Es ist daher das Zugleichseyn nicht möglich, ebenso wenig aber auch die Veränderung der Form in diese Form, da das Eintreten dieser Veränderung nichts anderes beweisen würde, als daß die Erhebung aus der vorangehenden Form oder die Ueberwindung derselben keine wahrhafte gewesen sey, nicht eine solche, die wieder zur ruhigen Gleichheit mit sich selbst gekommen wäre. Oder, da ein Zugleichseyn beider Formen und somit auch ein Gemischtseyn derselben nach dem obigen unmöglich ist, ein Nochnicht-Seyn aber der einen Form aus der andern nur ein Gemischtseyn beider seyn könnte, so folgt nothwendig, daß entweder die absolute Quantität noch gar nicht ist, sondern in den Banden der endlichen und der Form ihres Seyns gefangen liegt, oder aber, daß sie es ganz ist, daß sie vollkommen, absolut zu sich selbst hindurchgedrungen ist, daß das endliche Seyn ihr einwirkungslos zu Füßen liegt; — daß also auch zuletzt eine Veränderung der absoluten Quantität zur endlichen und den Bestimmungen derselben schlechterdings unmöglich ist. So hat sich auch uns hier der schon früher ausgesprochene Satz bestätigt, daß das unmittelbare Anstoßen der Sphäre einer Form

des Seyns an die Sphäre einer andern, oder das unmittelbare Hervorgehen einer Form des Seyns aus einer andern ihre Natur in die vorangehende continuire, und dieselbe in ihr eigenes Wesen herabziehe. Daß dieser Satz auch das Hervorgehen der Natur aus der Idee, welche beiden Sphären sich als verschiedene Formen des Seyns gegen einanderstellen und stellen sollen, überhaupt und in jeder Art und Weise schlechtweg verbietet, ist an sich klar; indessen ist noch zu erwägen, daß wenn auch in unserm jetzigen Falle das Unmögliche als möglich gesetzt und gläubig angenommen werden sollte, doch hier im Ganzen nichts gewonnen ist. Denn immerhin muß jene Veränderung der absoluten Quantität in die bloß noch relative Allgemeinheit zugegeben werden, da, wie schon oben gezeigt wurde, die absolute Quantität in gleichem Verhältnisse zu allen Bestimmungen der endlichen Quantität, also zur Allgemeinheit und Besonderheit steht; sie hätte also keinen Grund, weder zu dem einen noch dem andern sich zu bestimmen. Es ist also das Schema der endlichen Quantität, das hier den Ausschlag geben muß; und wenn hier das Einzelne aus dem Allgemeinen hervorgeht, so muß diese relative Allgemeinheit gesetzt seyn, d. h. die absolute Quantität und die Form ihres Seyns muß sich gleicher Weise in diese relative Allgemeinheit verändrn; dann aber geht, wie leicht zu erachten ist, weil das erste das absolut Unbegreifliche ist, die Einzelnheit des natürlichen Seyns nicht aus der absoluten Quantität, sondern nur aus der relativen Allgemeinheit hervor; und es ist somit die allgemeine Substanz als die sich zur Natur bestimmende nicht die ideelle Substanz oder die Idee, sondern nur die Allgemeinheit eines endlichen Seyns, deren Wesen es ist nicht zu seyn, sondern sich zu besondern und überzugehen. Das Werden der Natur wäre also bloß aus ihrer Allgemeinheit, die aber keine Macht hat, sich in sich zu halten, nicht aus der Idee. Ihr ferneres Verhalten zur Idee aber, obschon sie ursprünglich zur relativen Allgemeinheit sich verändert haben soll, bestimmt sich, da dieser ganze Prozeß nur nach ihrem Schema sich vollzog, nicht nach einer in der Idee begründeten Norm, woran die Idee selbst hätte thätigen Antheil nehmen können, sondern es ist ein einseitiges, daher gleichgültiges, fremdes und in der That gar keines.

So stehen wir also hier an dem Rande einer unabsehbaren

Kluft, zu deren Ueberſetzung alle Hegel'ſchen Verbindungsmittel uns ganz und gar im Stiche laſſen, indem die Idee, wie es doch die urſprüngliche Faſſung des Satzes, daß das Denken gleich dem Seyn ſey, verlangt hätte, auf keinerlei Art und Weiſe in die Natur überzugehen vermag. Und wie ſich uns früher gezeigt hat, daß die neutrale Gleichſetzung des Denkens und des Seyns ſich als unwahr erwies, ſo hat ſich nun jetzt erwieſen, daß ein hienach verlangter directer Uebergang von dem Denken zum Seyn ein ſich ſelbſt widerſprechendes Problem ſey. —

3.

Thun wir aber nun einen kühnen Sprung und verſetzen uns rückſichtslos in die Sphäre der Natur oder der Idee in ihrem Andersſeyn, um zu erforſchen, wie die Hegel'ſche Grundanſchauung ſich hier hält, ſo tritt uns hier als die erſte Frage die entgegen: In welchem Verhältniſſe ſteht die Natur gegen die Idee?

Auch hier ſtoſſen wir freilich, wie nach den Vorgängen zu erwarten iſt, auf verſchiedene Anſchauungs- oder Vorſtellungsweiſen.

Zuerſt wird die Natur von Seiten der Herrlichkeit der abſoluten Idee in ihrer ewigen Klarheit, in dem reinen Aether ihres Lichtes betrachtet; hier muß dann auch die Natur derſelben abſolut durchſichtig bleiben; das Finſtere, Nächtige, das aber freilich mit der Natürlichkeit unmittelbar zuſammen hängt, wird nothwendig aus der Anſchauung ausgeſchloſſen. Da aber das Natürliche, inſofern in ihm das Seyn aus dem Denken entlaſſen, ſeiner eigenen ohnmächtigen und unbewußten Darſtellung anheim gegeben iſt, von jener Turbirung, welche Verwirrung und Chaos in den reinen Aether des Gedankens nothwendig bringen müßte, durchaus nicht zu trennen iſt, ſo muß die Natur von dieſer Seite her der Natürlichkeit der Anſchauung entkleidet werden, ſie tritt auf mehr bloß als das Syſtem der beſondern Ideen, oder als ein Reich der Ideen, kurz ſie wird idealiſirt. Hier heißt es dann: „der Herr, die reine Subſtanz geht zwar zur Aeſſerung fort, aber die Art der Hervorbringung iſt die reinſte ſelbſt körperloſe, ätheriſche Aeuſſerung, das Wort, die Aeuſſerung des Gedankens, als der ideellen Macht, mit deren Befehl des Daſeyns nun auch das Daſeyende wirklich in ſtummem Gehorſam unmittelbar geſetzt iſt. Das Hervorgebrachte iſt ſein (Gottes) Werk, das gegen ihn keine Selbſtſtändig-

keit hat, sondern nur als der Beweis seiner Weisheit, Güte u
Gerechtigkeit da ist." [1] Hier ist dann die Natur bloß das Ter
torium der Anschauung, in welchem sich das Absolute, nach d
Glaubenslehre, „in dem Entstehen und dem Vergehen der endlich
Geister ewig selbst anschaut."

Allein von einer andern Seite her, nach Consequenzen, die
der Sache selbst liegen, wird eine ganz andere Vorstellungswei
verlangt. Die Idee ist die blos im abstracten Elemente des G
dankens sich befindliche, es fehlt ihr die Erfüllung, die Concretion, e
ist keine Ausübung der Energie, kein selbstständiges und befriedig
tes Auftreten der Beschaffenheiten, kein fühlbarer Unterschied in sic
vorhanden; und eben dieser Mangel an Befriedigung treibt über
jene ätherische und von dieser Seite her langweilige Anschauung
hinaus; es soll Kampf und Ernst und ein freies ungebundenes Spiel
der Kräfte und Gegensätze, die Härte und Undurchdringlichkeit des
Unbewußten eintreten, und hier sinkt nun die Natur auch in der
Anschauungsweise in die reelle Natürlichkeit und in die (hinsichtlich
der Form) strenge Gegensätzlichkeit gegen das Denken herunter. [2]

Diese beiden Anschauungsweisen nun sind im Hegel'schen
Systeme sichtlich vorhanden, und greifen, wie dieß bei der Idee der
Fall war, in der ferneren Entwicklung, namentlich bei den Anhängern
des Systems, unzähligemal durcheinander, je nachdem das Bedürf
niß die eine oder die andere mehr oder weniger verlangt; häufig
auch treten dieselben, aber in unbewußter und unbefangener Mischung
zugleich auf, wodurch die Zahl der Widersprüche, die einer unbe
fangenen Betrachtung sich entgegenstellen, in's Unglaubliche, An
fangs- und Endlose sich vermehrt.

Indessen muß sich aus der Natur der Sache selbst die zweite An
schauung als die einzig consequente und den Prämissen gemäße ergeben.

Es ist nämlich schon oben ausgesprochen, daß es als das Wesen
des Idealen oder Denkens angesehen werden muß, zu verallgemei
nern oder die Unterschiede, die für sich immer endliche sind, auf
zuheben, wonach wir alles Besondere, das in einer Idee sich finde
immer noch als eine Einwirkung der Natürlichkeit in derselben an

1) Hegel, Aesthetik, I. 481 Vgl. auch die oben citirte Stelle WW.
XIII. S. 40. und 41.

2) Vgl. die unten angeführte Stelle Religionsphilosophie I. 53.

zusehen haben. Darum ist es immer Aufgabe der Erkenntniß, das Einzelne im Allgemeinen zu schauen. In Folge hievon aber ist dann nicht einzusehen, wie aus der allgemeinen absoluten Idee das System der besonderen Ideen erfolgen sollte, wenn nicht hier überhaupt das Gebiet der Idealität aufhört, und man in die Sphäre des natürlichen Seyns übertritt. Man möchte vielleicht sagen: es könne ein immanentes Sichbesondern der allgemeinen Idee zu den besondern eintreten, ohne daß dadurch ein Entlassenwerden der Idee in das Gebiet der Natürlichkeit stattfinden müsse. Allein offenbar ist die Idee nur dadurch Idee, daß in ihr die Unterschiede des Seyns aufgehoben sind, und in wie weit sie sich noch in diesem befindet, ist sie selbst in der That noch nicht über das Seyn hinausgekommen, sie kann daher auch noch nicht Idee, geschweige denn die absolute genannt werden; setzen wir daher ein immanentes Besondern der Idee in sich, so kann diese Specification durchaus nicht aus der Idee als solcher hervorgehen, weil sie die Aufhebung einer solchen Specification ist, sondern aus dem Seyn selbst, das in der Idee aufgehoben wurde. In wie weit dann jedoch das Seyn mit den endlichen Bestimmungen, in die es an und für sich übergeht, in der Sphäre der Idee wirksam auftritt, in so weit ist es noch nicht überwunden oder aufgehoben, oder mit andern Worten: die Idee ist noch nicht Idee. Diese Consequenz gilt übrigens, wollte man die Idee als im abstracten Elemente des logischen Denkens auch so oder so fassen, so weit, als man überhaupt noch das Denken dem Seyn und zwar dem natürlichen gegenübersetzt, und das Schema derselben, sey es auch noch so abstract, festhält. Denn immer ist das Denken das absolut Allgemeine, das Seyn aber das relativ Einzelne, und es kann demnach auch das Allgemeine und Verallgemeinernde, zur wahren absoluten Allgemeinheit Erhebende, nicht auch zugleich das die Einzelnheit Wirkende und ursächlich Veranlassende seyn. Denn in jedem Falle müßte es hier in eine Thätigkeitsweise übergehen, die der Form seiner Existenz, nach welcher es genannt ist, schnurstracks widerspräche, oder müßte es dieselbe von sich ausschließen. Die beiden Acte aber, der ursächlichen Wirkung auf natürliche an seine eigene Beschaffenheit sich verlierende Weise, und der Aufhebung dieser hieraus resultirenden Unterschiede, oder schon vorher des Seyns, in so weit es

dieſer Sphäre angehört, in zeitlicher Anſchauungsweiſe auseinander zu ſetzen, heißt vorſtellen (— wobei man bald in dieſes, bald in jenes Bild übergeht —), keineswegs aber denken. Indeſſen, wenn wir uns auch auf das Syſtem der beſondern Ideen einlaſſen und darauf nicht weiter reflectiren, wie ſie entſtanden und woher ſie wohl gekommen ſeyn mögen, ſo geben ſie, ſo fern wir ſie in ſich feſthalten, von ſelbſt zu verſtehen, daß ſie für ſich unmöglich ſeyen, und daß man daher auch bei ihnen nicht ſtehen bleiben dürfe, ſondern über ſie hinaus dennoch zu jener Einzelnheit fortſchreiten müſſe, die, der Idee oder dem Denken entgegengeſetzt, auf eigene Weiſe iſt und ſich ausdehnt. Es ſind nemlich in der beſondern Idee offenbar zwei Elemente verknüpft, die in einem directen Gegenſatze und Widerſpruche zu einander ſtehen. Die Idee iſt einerſeits ein beſtimmtes Einzelnes, ſollte ſie auch dieſe Einzelnheit in der Form der Gattung haben, und dann andererſeits als Idee die Aufhebung der Einzelnheit des unterſchiedenen Seyns überhaupt. Darum erſcheint ſie das einemal als Gattung; dann aber als Aufhebung des Unterſchieds überhaupt findet ſie ſich auch in der Beſtimmtheit der Gattung an ein ihr völlig Fremdes, Gleichgültiges und Unzugehöriges gebunden. Betrachten wir ſie nemlich als Idee, ſo erſcheint dieß Beſondere als das von ihr getrennte, das keine Bedeutung hat, als daß darüber hinweggegangen wird; wie ſie denn dieß auch weſentlich vollzieht, und deßwegen plötzlich zurückſteigt, bis ſie wiederum bei ſich ſelbſt angekommen iſt. Wollten wir irgend eine beſondere Idee für ſich faſſen, und bei ihr aufhören, ſo wird ſie nothwendig uns unter den Händen in ihre Einzelnheit zerrinnen oder wieder zu ſich ſelbſt zurückkehren. Denn es iſt nicht wahr, daß die Idee je Löwe oder Hund ꝛc. iſt, ſie iſt das eine ſo gut als das andere, oder weder das eine noch das andere, ſondern ſie iſt nur Idee, das über die einzelnen endlichen Unterſchiede zu ſich gekommene Seyn; ſie bleibt deßwegen auch nie bei einer Einzelnheit, ſondern kehrt zurück zum Allgemeinſten und von dieſem zu ſich ſelbſt. Die Idee iſt alſo als beſondere für ſich unmöglich; es muß, um ſie zu erhalten, über ſie hinausgeſchritten werden zu demjenigen Elemente, das an und für ſich die Beſonderung und als deſſen Produkt die Vereinzelung iſt, und welches auch, wenn je von beſondern Ideen die Rede ſeyn ſoll, in dieſer ſchon das

Princip der Besonderung bildet. Dieß ist nun das Gebiet des natürlichen Seyns, und zu diesem muß die Idee übergehen, und als solche steht die Natur der Idee gegenüber. Diese leistet erst dasjenige, was verlangt wird, nemlich die Wirklichkeit. In dem Gebiete der Idee selbst, wo ein Ding ja nie, wie es selbst beschaffen ist, auftreten, nicht selbst wirken kann, sondern immer in seine allgemeine Bestimmtheit und weiter über sich selbst hinaus aufgehoben wird, wird dieß umsonst angestrebt.

So erweißt sich also die erste Stellung der Natur zur Idee als unmöglich, weil weder in der Idee selbst zur Setzung, noch auch in dem Systeme der besonderen Ideen, sobald sie bloß von der Idee aus gesetzt werden sollen, eine Möglichkeit sich nachweisen läßt, sich als besondere in der That zu halten. Es muß also nothwendig der Natürlichkeit Thor und Riegel geöffnet werden. Eine den Worten nach verschiedene Auffassungsweise des fraglichen Verhältnisses gibt Hegel in der Phänomenologie des Geistes, wo es in einer Stelle heißt: „Es sey zwar wohl die Idee an sich die ungetrübte Gleichheit und Einheit mit sich selbst, der es kein Ernst sey mit dem Andersseyn und der Entfremdung, so wie mit dem Ueberwinden dieser Entfremdung. Aber dieses An sich sey die abstracte Allgemeinheit, in welcher von seiner Natur, für sich zu seyn, und damit überhaupt von der Selbstbewegung der Form abgesehen werde. Und wenn man auch Form und Wesen gleich setze, so sey es doch ein Mißverstand, zu meinen, daß das Erkennen sich mit dem Ansich oder dem Wesen begnügen, die Form aber ersparen könne. Gerade, weil die Form dem Wesen so wesentlich sey, sey dieses nicht bloß Wesen, d. h. als unmittelbare Substanz oder als reine Selbstanschauung des Göttlichen zu fassen, sondern eben so sehr als Form, und der ganze Reichthum der entwickelten Formen.“[1] Wir hätten also in der Natur das Reich der Formen des ewig und abstract an sich Seyenden und zwar dieß als seine Selbstbewegung; allein die Anschauung kommt im Allgemeinen mit der obigen überein und theilt auch ganz und gar ihr Schicksal. Denn wenn das Wesen zur vollkommenen abstracten Gleichheit herabgesunken ist, so ist die Selbstbewegung der Form, oder das Streben nach Form ebenso wenig einzusehen, als die Möglichkeit der Formen, die

1) A. a. O. S. 15.

bloß Formen seyn sollten. Sie müssen Formen von Wesen seyn, da aber das Wesen das abstracte Gleichgültige und Todte ist, so sind sie nur Formen dieses Wesens, das freilich seinerseits unmöglich und das absolut ungeformte ist. Denn es sollte sich leicht erkennen lassen, daß, wenn das Princip der Einzelformirung in der Form selbst läge, überhaupt gar keine Form möglich wäre, sondern dieselbe in einem unendlichen und unerfüllbaren Streben sich verzehren müßte. Wird aber dieß zugegeben, so kann dann von einem abstracten, zur Gleichheit heruntergesunkenen Wesen keine Rede mehr seyn, das ohne dieß dem oben schon Gerichteten und widersinnig Befundenen in allen seinen Dependenzen anheimfällt,[1] sondern wenn Formen der Idee gegenüber treten, so müssen sie aus einem in die Natürlichkeit gesunkenen Andersgewordenseyn derselben sich gegenüber stellen, und wir finden uns wieder auf das zweite Verhältniß zwischen Idee und Natur hingetrieben.

Freilich fragt es sich nun, in welchem Verhältnisse stehen sofort die Idee und die Natur, welche der Idee zu ihrer Verwirklichung dient? Dieß ist eine schwierige Frage, die namentlich auch die moderne Schule viel Kopfverbrechen gekostet hat, in der sie sich aber auch nie gehörig zurecht gefunden, und der Natur der Sache nach, so lange die Befangenheit in dem Systeme fortdauert, auch nie zurecht finden wird. Das meint sie einzusehen, daß man das Allgemeine oder die Idee nicht jenseits des Einzelnen oder der Natur setzen dürfe, weil es dadurch zu einer leeren Abstraction würde[2] oder sich gegen die Einzelnheit endlich bestimmen und selbst zu einem einzelnen herabsinken würde.[3] Weil

1) Auch hier kommen wir wieder zuletzt auf ein bloß subjectiv gefaßtes Schema von Wesen und Form, das in letzter Instanz fern von der Sache gehalten wird, hier aber auch unmittelbar sich auflöst, wie oben das bloße Schema des Denkens, und zwar auch theils in einem ununterscheidbaren absoluten Prozeßacte erscheint, theils in einzelnen im System auftretenden und wirklich verlaufenden Entwicklungen. Ueber eine etwaige freilich unmögliche Erklärung des Triebs nach Selbstbewegung zur Form siehe oben S. 146.

2) Cfr. Hegel, Religionsphilosophie I, S. 53. f. o. S. 60 Anm.

3) Michelet, die Persönlichkeit Gottes S. 79: „Statt ein solches Allgemeines, wie eine bestimmte Idee ist, oder auch das absolut allgemeine Princip der Dinge zu ehren, wenn man ihm eine gesonderte Existenz verschaffen, oder einen ganz apparten Thron in irgend einem Theile der Welt, etwa in einer Centralsonne, aufbauen will, wird es auf diese

das Allgemeine nur in dieser Relativität von der Schule gefaßt werden kann, so werden alle diejenigen bedauert, die ein Allgemeines überhaupt — sey es auch in seiner absoluten Gestalt — der Endlichkeit gegenüber anzunehmen sich getrieben finden. Was ist aber nun zu machen? Das Allgemeine soll doch seyn und das Einzelne soll auch seyn, und doch dürfen sie nicht jenseits von einander existiren. Da ist nun der Ausweg der: das Allgemeine ist nicht jenseits, sondern in dem Einzelnen in der Natur, es ist der innere Grund, das Innere, das immanente Wesen oder die intelligible Substanz des Universums.[1] Die Propositionen werden also getauscht, anstatt „jenseits" heißt es hier „in". Aber wer sieht nicht die Kurzsichtigkeit und die unbegreifliche Beschränktheit ein, welche die hohe Freude über diese Aushülfe begleitet, und die sich sobald als nichtig erweißt? Ist etwa „in" besser als „jenseits", handelt es sich etwa bloß um ein räumliches Nähergerücktseyn? Wer so denken mag, der beweißt, daß er über die Räumlichkeit im Denken noch nicht hinaus ist, und dem muß man freilich sagen, daß das auch das „in", auch das allerinnerste ganz immanente außerordentlich Grundhafte eben dennoch nichts mehr und nichts weniger, als ein Jenseits ist. Nun weiß man freilich noch zu sagen, daß das Allgemeine diejenige innere Substanz aller Dinge sey, welche sich nur in ihre eigene Momente aus einander legt, und meint vielleicht, aufmerksam gemacht, hiedurch jener Räumlichkeit der Anschauung zu entgehen; aber mit Nichten! denn auch die moderne Schule bezeichnet das Allgemeine als die intelligible Substanz der Dinge, oder als die objectiven Gedanken. Nun aber entsteht hier natürlich die Schwierigkeit, vor allem anzugeben: wie denn dieses Allgemeine in die Einzelnheit und seine Natürlichkeit übergehe, und wie es sich, übergegangen, in demselben erhalten könne. Die Ausflucht, wozu sich auch Michelet in der mehr genannten Schrift versteht,[2] nemlich hier die besondern Ideen als einen Kreis von Allgemeinheiten einzuschieben, in denen daher das

Weise vielmehr zu einem ganz beschränkten endlichen Wesen herabgesetzt." In der That eine unerhörte Belehrung!

1) A. a. O. S. 81.

2) Ibid. S. 83: „Das Allgemeine, indem es sich in sich selbst bestimmt, entfaltet sich zu einem Kreise von Allgemeinheiten."

Allgemeine sich nicht verliere, ist schon oben als eine unzureichende signalisirt worden. Es ist ja eine längst bekannte Sache, daß Sphären, die eine sogenannte qualitative Differenz von einander trennt, durch keine Zwischenglieder vermittelt werden können. Sie vermöchten es nur so, daß sie theils die Natur der einen, theils die der andern Sphäre gemeinsam in sich vereinigten. Wäre dieß aber möglich, und nicht schon von vornherein als unmöglich verworfen; so bedürfte es doch wirklich der abhelfen sollenden Zwischenglieder nicht. Nehmen wir aber auf eine Zeit diese Anschauung an, so fragt es sich in der That dennoch, wie kann das Verhältniß vom Allgemeinen und Einzelnen so gedacht werden, daß man einem gefürchteten „Jenseits", einer endlichen Schranke entgeht? Das Allgemeine als objectiver Gedanke, und auch die besondere Idee als Allgemeinheiten, also ebenfalls als Gedanken, sind doch gewiß nicht die Einzelnheiten, diese natürlichen Existenzen, sollten auch diese die Einzelnheiten des Allgemeinen seyn. Denn wenn sie gesetzt sind, so sind sie als solche vorhanden, und als natürlich vorhanden, haben sie eine sehr handfeste und undurchdringliche Existenz; entweder bleibt also das Allgemeine, auch wenn es das Einzelne gesetzt, bei sich selbst zurück, oder dasselbe geht in die Einzelnheit über; aber dann ist gewiß kein Allgemeines, sondern nur noch Einzelnes vorhanden, und es ist mit der Herrschaft des Allgemeinen aus. Da nun letzteres eine absolute Unmöglichkeit auch nach dem Sinne der modernen Schule ist, so muß das erstere stattfinden. Es ist also das Allgemeine und das Einzelne da. Das sieht die moderne Schule selbst wider ihren Willen. Das Allgemeine, sagt Michelet,[1] kommt zwar im Einzelnen zur Wirklichkeit, fällt aber damit eben in die Sphäre der Veränderlichkeit. Was sich verwirklicht, ist indessen stets das Allgemeine, und das sich verändernde immer nur das Einzelne. Der allgemeine Lebensprozeß der Gattungen besteht also nur darin, sich aus einer Reihe von Einzelnheiten zurückzuziehen, um in andern zur Erscheinung zu kommen." Es ist also ein sich Verwirklichendes, ein sich Zurückziehendes, und ein sich Veränderndes, oder eine Reihe von Einzelnheiten, in die die Gattung übergeht und aus denen die Gattung und das Allgemeine sich zurückzieht, vorhanden. Dieses sich Verändernde, diese

1) Michelet, a. a. O. S. 87.

Basis des Rückzuges kann vernünftiger Weise nicht auch zugleich das sich Verwirklichende und das Zurückziehende selbst seyn. Denn die Verwirklichung durch eine an sich selbst befindliche Veränderung ist eine eben so ungewohnte und unsinnige Art der Verwirklichung, als das Sichzurückziehen dessen, aus dem man sich zurückzieht, ein Sich-Zurückziehen ist. Also das Einzelne, ist es auch vom Allgemeinen gesetzt, und wenn es auch sein innigstes Bestreben sein muß, zum Allgemeinen hinaufzusteigen, ist doch zur Zeit, wo es von diesem Bestreben erfüllt ist, dennoch noch nicht zum Allgemeinen hinaufgestiegen, es ist ein Einzelnes, das nicht das Allgemeine ist, das Allgemeine ist also auch in ihm nicht als Allgemeines, sondern als Einzelnes. Ist nun das Allgemeine dieses Einzelne, das nicht das Allgemeine ist, so ist es eben überhaupt nicht, so leid es uns auch um dasselbe thun sollte; ist es aber dennoch, so ist dann das Allgemeine und das Einzelne. Mag es nun neben, in, unter, auf oder über dem Einzelnen seyn, was verschlägt es, es ist immerhin jenseits des Einzelnen; ob es aber dadurch gegen das Einzelne sich bestimme, beschränke und verendliche, das ist freilich eine andere Frage. Die moderne Schule sieht sich leider in die Nothwendigkeit versetzt, dieselbe zu bejahen. Oder sagt man vielleicht, die Allgemeinheit ist gerade die Totalität dieser Einzelnheiten, und „diese sind deßwegen ewig, weil sich das Allgemeine ewig verwirklichen muß".[1] Aber, so fragen wir für's erste, wo ist es diese Totalität, etwa in diesen Einzelnheiten? Aber diese Einzelnheiten schließen als solche sich gegenseitig streng von einander aus, es ist keines in dem andern, sondern ein jegliches ist das Andere gegen Anderes; ist also die Allgemeinheit in ihnen, so ist sie eine durchaus zersplitterte, und es liefert also gerade diese Totalität der Einzelnheiten, die das Allgemeine seyn soll, den besten Beweis davon, daß es nicht diese Einzelnheiten und auch nicht in den Einzelnheiten ist, sondern ganz wo anders, mag nun auch die Wohnung, die hiezu für nothwendig erachtet wird, sich befinden, wo sie will. Und muß das Allgemeine, das in jedem Einzelnen steckt, auch in dem andern sich finden, so darf es überhaupt kein anderes seyn, als das, welches in dem andern ist, weil es sonst selbst einzeln wäre, es muß also in diesem und jenem zugleich, d. h.

1) Michelet, l. c.

weder in diesem noch in jenem seyn, es wäre somit die Continuität des Allgemeinen aufgehoben. Das ewige Seyn aber der Einzelnheit ist gerade die schlimmste Eigenschaft derselben. Denn es führt das Allgemeine selbst in einen schlecht unendlich sich bloß wiederholenden Act ein, so daß aus demselben unmöglich überhaupt ein wahres Allgemeines hervorgehen kann, so wie dieses überhaupt nie das wahre Allgemeine war. Denn das Allgemeine, das immer in das Einzelne über- und immer aus demselben hervorgeht, ist das immer sich blos wiederholende Ueber- und Hervorgehen. Das immer sich Wiederholende aber ist nichts weniger, als das wahrhaft und absolut Allgemeine, sondern es ist die ewige Veränderung, die, weil sie nie zu ihrem Ziele, d. h. zu sich selbst gelangt, sich selbst wieder immer das absolut Andere wird. So ist also das Allgemeine eben so gut als das Einzelne, das sich Verändernde, d. h. beide hören in der That auf, verschieden zu seyn. Es kann auch nicht gesagt werden, indem das Allgemeine das Absolute sey, so sey es in dieser Veränderung bloß das sich Verwirklichende: die Consequenz ist vielmehr die: ist es wirklich das Allgemeine, so ist es die Aufhebung eines solchen schlecht unendlichen Prozesses der planlosen Wiederholung — denn dieß ist sie als unaufhörlich — geht es aber in diesen Prozeß ein, so geht es auch in die Natur desselben ein. Denn nicht, indem das absolut Allgemeine in diesen Prozeß eingeht, wird diese ewige Wiederholung als schlecht unendliche eine absolute, sondern vielmehr weil das absolut Allgemeine und der ewige Wiederholungsprozeß widersprechende Begriffe sind, deßwegen geht es nicht in denselben ein, oder vielmehr es ist die Ueberwindung desselben, d. h. die Ueberwindung so, daß er nun nicht mehr ist. Hiemit ist dann auch die letzte Ausflucht schon zum voraus abgeschnitten, die darin besteht, daß man das Einzelne von der Macht des Allgemeinen beständig aufgehoben wissen will, so daß man also nie sagen könne, es sey das Allgemeine in irgend einem Momente das Einzelne: da es ja als die schlechthinige Aufhebung desselben sich erweise. Es muß nemlich alsbald einleuchten, daß auf diese Weise entweder die beiden Momente, das Allgemeine und das Einzelne, eine geschiedene Existenz von einander haben müssen; oder wenn dieß nicht der Fall ist, kommt noch ein viel bedenklicheres Resultat zum Vorschein. Das Allgemeine

ist das Einzelne und verwirklichet sich in demselben, um sich aber nicht in demselben zu zersplittern und verlieren, so hebt es das Einzelne wieder auf und kehrt aus demselben zu sich zurück; beides sind sonach Thätigkeiten des Allgemeinen, das Setzen und das Aufheben. Es ist aber klar, daß das Aufheben noch nicht stattfinden kann, so lange das Einzelne gesetzt wird, somit ist auch das Einzelne, so lange es gesetzt wird, gar nichts anders als das Einzelne, und es hat aufgehört, Allgemeines zu seyn. In der Thätigkeit des Setzens, die vom Allgemeinen ausgeht, und in der das Einzelne seine Einheit mit dem Allgemeinen vielleicht noch haben könnte, kann es dieselbe deßwegen nicht erhalten, weil nicht das Setzen das Einzelne ist, sondern das Gesetzte. Es geht also jener Act in eine Menge von einzelnen bestimmten Existenzen ein, die zwar alle von jener Allgemeinheit ausgehen, aber das Princip der Vereinzelung in sich aufgenommen haben, und indem sie nun dieß Princip ausführen, auch ganz und gar nur nach denjenigen Gesetzen, die der Einzelnheit als solcher zukommen, sich bewegen und überhaupt existiren. Nun aber vermag das Einzelne als solches nicht über sich hinaus zu kommen; denn als Einzelnes ist es der Wirklichkeit nach eine abgetrennte Existenz, die deßwegen über ihre Schranken, die ihr Wesen ausmachen, nicht hinauskommen kann. Die Einzelnheit als solche vermag also nichts, als von einer Einzelnheit zur andern sich zu bestimmen oder sich zu verändern, ohne aber im Geringsten über sich selbst hinaus zu kommen. Geht man aber auch auf den Satz zurück, daß die Allgemeinheit dennoch das immanente Wesen der Einzelnheit bleibe — (wiewohl dieß nicht möglich ist, und wobei auch nur das Setzen, nicht das Seyn der Einzelnheit premirt werden kann), — so muß, damit die Allgemeinheit in keinem Punkte in die Einzelnheit übergehe und sich in derselben zersplittere, die Einzelnheit beständig in die Allgemeinheit aufgehoben werden. Da aber die Einzelnheit vom Allgemeinen aus nur das Setzen derselben ist, die Einzelnheit aber in jedem Momente aufgehoben werden soll, so ist klar, daß das Setzen überhaupt in jedem Augenblick zugleich von dem Aufheben begleitet seyn muß. So jedoch hebt sich das Setzen in jedem Momente selbst auf, d. h. es wird gar nicht gesetzt, und dann deßwegen auch nicht aufgehoben; oder es ist die Forderung, daß die Thätigkeit des Allgemeinen zugleich und in

demſelben Momente die Setzung und die Aufhebung des Einzelnen ſeyn ſoll, was aber unmöglich iſt. So bleibt alſo der Verſuch, die Trennung des Allgemeinen und des Einzelnen durch Aufhebung des Letzteren durch und in das Allgemeine zu vermeiden, durchaus ohne den gewünſchten Erfolg, und wir müſſen uns alſo wieder auf die erſte Angabe des Verhältniſſes zurückziehen: das Allgemeine ſey im Einzelnen, oder die Idee in der Natur. Wir wollen um die Präpoſitionen nicht weiter rechten, und fragen nur nach dem endlich möglichen Verhältniſſe dieſer beiden Sphären zu einander. Hier ergibt ſich aber Folgendes:

Entweder die Idee iſt in die Natur wirklich übergegangen, dann iſt zwar die Idee in der Natur, aber nicht als Idee, ſondern als Natur, d. h. die Idee iſt dann nicht mehr, und nur die Natur iſt.[1] Denn auf das bloße Moment der ſubſtantiellen Gleichheit wird man kein Gewicht legen, da dieſe das allerunſchuldigſte iſt, und der Inhalt an ſich als die abſolute Paſſivität in der That nirgends einen Unterſchied, ebenſo aber auch keine Gleichheit oder Einheit begründen kann.

1) Wenn man, wie Hegel, die Natur als die Idee in ihrem Andersſeyn beſtimmt, ſo iſt freilich wenigſtens für die Vorſtellung eine Möglichkeit gegeben, eine gewiſſe Geſchiedenheit der Idee und dieſes Andersſeyns in der Natur feſtzuhalten. Man ſtellt ſich nemlich ein außer ſich gekommenes ſubjectloſes, gleichgültiges, abſtractes Seyn vor, das ſein Weſen und ſeine Lebendigkeit nur in ſich, in der innewohnenden Idee hat. Und dieſes Innere iſt es denn auch, welches zum Princip der Evolutionen wird. Aber ſo vergißt man, daß man hiebei bloß einer abſtracten Anſchauungsweiſe folgt, die in dem Gebiete der Wirklichkeit kein Recht hat. Das außer ſich gekommene Seyn iſt kein Abſtractes, Gleichgültiges; ſondern da ja ſeine Hauptbeſtimmung die Wirklichkeit iſt, ſo iſt ſeine Haupteigenthümlichkeit das lebendige Uebergehen in die ſelbſtſtändige Offenbarung ſeiner Beſchaffenheit: dieſe iſt von nun an das Princip und die Quelle ſeiner ferneren Exiſtenz, und es trennt ſich dadurch von ſich ſelbſt, von der Idee, aus der es hervorgegangen iſt, ab, ſo daß dieſe nirgends mehr als Inneres oder als ſeine immanente Subſtanz anzutreffen iſt, ſondern die Idee findet ſich jetzt als Natur, und dieſe iſt ihr Innerſtes und Aeußerſtes zugleich. Wollte man aber auf der abſtracten nur in einer conſequenzloſen Vorſtellung möglichen Faſſung beharren, ſo könnte von einem Uebergehen der Idee in die Wirklichkeit, von einem ſich Bethätigen, von einem Ernſt der Gegenſätze, einer Zuſpitzung ꝛc. nimmer die Rede ſeyn, ſondern man bliebe vollkommen auf einem einſeitig idealiſtiſchen Standpunkte ſtehen.

Oder: die Idee hat die Natur nur aus sich entlassen (auf irgend welche Weise), und nun ist Idee und Natur, und es fragt sich dann: welchen Sinn so der Satz, daß die Idee in der Natur sey, habe? Es ist sicher, daß beide Sphären eine ganz verschiedene Form der Existenz haben, die Idee ist nach Hegel das Beisichseyn, das zu seiner ewigen Freiheit gekommen ist, die Natur ist das Außersichseyn (d. h. das nicht Beisichseyn), welches auf eine unendliche Weise dahingegeben ist, daher auch in einem wirklichen Verlauf seines Wesens sich befindet. Denn das ist das Positive des Aeußerlichseyns. Sofern nun aber das Seyn in der Natur, dahingegeben an seine Beschaffenheit und in der Ohnmacht derselben verlauft, so ist leicht zu erachten, daß es keine Berührungspunkte für die Idee darbieten kann, da seine Existenz in jedem Augenblicke das zu Grunde gehen und der Untergang des idealen Seyns ist. Soll also die Idee gegen die Natur sich öffnen und die Leiterin, der immanente Grund der Natur selbst seyn, so kann dieß nur auf Kosten der Idee geschehen, indem sie, um einen Berührungs- oder einen Eingangspunkt in die Natur zu finden, selbst in die Natur übergehen muß. Zudem ist aber dann der Einfluß, den die Idee hier auf die Natur übt, in der That nur ein eingebildeter; denn die Natur ist dann nur so weit mit der Idee in Verbindung, in wie weit diese bereits selbst zur Natur geworden ist. Die Idee bleibt nach wie vor als solche auf's strengste geschieden von der Sphäre der Natur. Es ergibt sich also, daß die Natur, wenn sie einmal aus der Idee entlassen ist, mit derselben in keinem Verhältnisse mehr stehen kann, und daß namentlich das Princip für ihre eigenen Evolutionen oder ihr Innerstes durchaus nicht die Idee wieder, sondern nichts mehr und minder als sie selbst, oder das Princip der Natürlichkeit ist.

Ist aber hienach das Princip der Natur nichts anders, als die Natürlichkeit, so daß durchaus kein Raum für das Inneseyn oder das Einwirken der Idee mehr vorliegt, sondern diese schlechtweg ausgeschlossen ist, so ergibt sich, daß auch alle Entwicklung der Natur nur aus ihr selbst abgeleitet und möglich gemacht werde. Hier schließt sich denn zunächst der weitere Satz an: daß die Natur als solche nie mehr über sich selbst hinauskommen, also weder in die Sphäre der Idee zurückkehren, noch überhaupt aufhören kön-

Denn das selbstständige Offenbaren ihrer Beschaffenheit, oder das Dahingegebenseyn an diese ihre Beschaffenheit, ist ihr Wesen und alle sonstige Form der Existenz ausschließendes Princip, dieses aber offenbart sich in einem wirklichen reellen Auftreten des Wesens, das zwar seinem Wesen nach in manche Veränderung eingehen kann, und in dieselbe wirklich eingeht, aber in der That beständig auch in diesen Veränderungen dieselbe reell vollzieht, also wirklich von dem einen in das andere sich bestimmt. Sollte nun irgendwie diese Eigenthümlichkeit seiner Form aufhören, so müßte plötzlich ein anderes ideelles Princip in dem reellen Seyn wirksam werden. Dieses andere ideelle Princip aber könnte nicht von außen hergekommen seyn, da es an und für sich in keinem Verhältnisse zur Natur stehen kann. Es müßte also von innen herauskommen; allein als unwirksam wäre es kein inneres, als wirksam aber wäre es in directem Gegensatze zum reellen Principe gestanden; beide hätten unmöglich in Eintracht neben einander bestehen können, sondern entweder hätte das Ideelle gewirkt, dann aber hätte die Wirksamkeit des Reellen aufgehört, die Realität, das Seyn in der Natürlichkeit wäre verschwunden, oder es hätte das Reelle gewirkt, und das Ideelle hätte das nemliche Schicksal gehabt, und zwar nun für die ganze Zukunft, ausgeschlossen zu werden; indem immer das eine das andere zu einem bloß Aeußern und daher Einwirkungslosen machte. Es zeigt sich also, das Prius des einen schließt stets das Posterius des andern aus, so daß, wenn einmal das natürliche Seyn gesetzt ist, jeder Act der Idealisirung in ihm zur völligen Unmöglichkeit wird. Oder beide Sphären schließen einander so aus, daß daß Zurückgehen der einen in die andere ein ewiger Widerspruch bleibt. Ja sollte auch auf irgend eine Weise ein Verhältniß zwischen der Natur stattfinden, nach welchem sich die Natur gedrungen fühlte, die ewige Einheit des Seyns, wie sie in der Idee sich darstellt, anzustreben, so könnte dennoch an ein aufhebendes Eingreifen des ideellen Prinzips in das reelle nicht gedacht werden. Denn nicht nur wäre ein solches Eingreifen von der Idee aus schon unmöglich, sondern es stünde ein solcher Eingriff als der unbegreifliche Deus ex machina vor unsern Augen. Und auch dann wäre es unmöglich die einmal vorhandene Realität rückgängig zu machen. Denn als äusserlich hat das ideelle Prinzip keine Bedeutung für die Realität, innerlich muß es aber

zuerst von dem bisherigen Prinzipe der Realität in sich aufgenommen werden, wenn es irgend eine Geltung haben will, dieses aber kann es nicht in sich aufnehmen, und durch keine auch ewige Zahl der Vermittlungen in sich aufnehmen, weil es mit seinem Wesen in dem widersprechendsten Gegensatze steht; — also steht die Realität oder das natürliche Seyn, wenn es einmal ist, in einem unabänderlichen Bestehen da, ein Strom, der, wenn er einmal in's Leben getreten ist, durch keine Macht mehr rückgängig gemacht werden kann. So also vermag die Natur auf keine Weise wieder zur Idee zurückgeleitet werden, ebenso wenig als sie aufhören kann, denn es ist klar, daß ihr Ende oder Aufhören nichts anderes ist, als wiederum die Continuation ihrer selbst. Denn einen absoluten Abschnitt vermögen wir nur in der Vorstellung zu machen, in der That aber ist das Aufhören in der Natur nur ein Auflösen oder ein Bewegen zum Ende; da aber in diesem Bewegen sich ein wirkliches bewegt und aufzuhören strebt, so ist auch dieses Aufhören selbst wieder ein wirkliches, d. h. die Natur in ihrer reellen Existenz bleibt in demselbigen, und beweist, daß das Seyn und das Nichtseyn in der Natur in Beziehung auf die Existenz zu gleichgültigen Gegensätzen herunterſinken, indem hier das Nichtseyende ist, freilich auch das Seyende nicht ist, also die Natur in dem Gebiete der reellen Veränderung befangen bleibt. Von hieraus öffnet sich noch einmal der Blick auf's Verschwinden der Natur in die Idee. Es verschwindet die Natur, sie verschwindet in die Idee; beides die widersprechendsten Aussagen, die man sich immer nur denken kann. Das Erstere ist nach dem oben Erwiesenen unmöglich, das Zweite aber noch unmöglicher. Indem sie verschwindet, setzt sie nach dem Gezeigten sich selbst fort, jede ihrer Action nach der Seite der Verschwindung hin ist eine wirkliche Action des Bestehens, mit dieser Action nun soll sie in die Idee anlangen, d. h. sie setzt sich in die Idee fort und diese wird dadurch selbst zur Natürlichkeit bestimmt, indem die ankommende Existenz, um zur folgenden hinzukommen zu können, das Prinzip ihres Seyns in das neue Gebiet überpflanzt, und dieses also zu sich selbst herunter zieht; so fern dieß freilich von Seiten der Idee aus möglich wäre.

Ueberhaupt möchte man fragen, was soll von der Natur in die Idee übergehen? Die Natur, das Einzelne kann es nicht, sonst

iſt die Idee nicht mehr Idee, nicht mehr Allgemeines, alſo kann nur die Idee oder das Allgemeine, das in der Natur iſt, wieder in ſich zurückkehren; oder es kehrt A zu A zurück; A aber und A iſt abſolut identiſch, es iſt daſſelbe, und kann daher auch nicht zu ſich zurückkehren. Die Natur aber kann nicht zurückkehren zur Idee und kehrt deßwegen auch nicht zurück, da A und non A ſich ausſchließen. Wo kommt die Natur nun hin? Es iſt, ſagt man, ihr das Weſen genommen, und deßwegen löst ſie ſich auf. Sie muß alſo verſchwinden, und das Unmögliche wird als nothwendig geſetzt. Und das Weſen, was iſt dieß? Iſt dieß etwa die Subſtanz der Natur und der Einzelnheit, ſo daß dann dieſe nur noch verſchwindender Schein wäre? Wäre dieß der Fall, ſo würde daraus allerdings das Fallen der einzelnen Formen folgen, aber dieſe Subſtanz ſelbſt, als Subſtanz natürlicher einzelner Dinge kann dieſe aufhören? Sie iſt ja gerade das ewig Beharrliche, die in allen ihren Actionen, ſoweit ſie natürlich iſt, bleibt, mögen auch die Formen wandeln und aufhören. Iſt es daher überhaupt möglich, daß die Idee als inneres der Natur ihre Subſtanz ſey, wodurch ſie ſelbſt reelles Seyn erhalten ſoll? Mag alſo die Idee, die die Natur nicht iſt, hingehen, wo ſie will, die Natur ſelbſt bleibt; ſie hört weder auf, noch verſchwindet ſie je in eine andere Form des Seyns, und es bedarf zu ihrer Erhaltung auch gar nicht einer beſtändigen Erneuerung, ſondern einmal geſetzt, iſt ſie für immer und ewig geſetzt, und durch nichts mehr aus dem Reich des Univerſums hinauszuſchaffen, wenn nemlich über die Geſetze des Univerſums überhaupt etwas geſagt werden kann.

So haben wir alſo aus unſerer bisherigen Unterſuchung das Reſultat

1) Das Denken iſt nicht = Seyn.
2) Die Idee kann nicht in die Natur übergehen.
3) Die Idee iſt weder das innerſte noch das immanente Weſen, noch die intelligible Subſtanz der Natur, weder in ihr noch durch das Auseinanderlegen ihrer in- und Zurücknehmen aus der Natur.
4) Die Natur vermag weder in die Idee zurückgehen noch überhaupt auf irgend eine Weiſe verſchwinden.

Die Widerſprüche, welche ſich uns nach dem Obigen in dem

Verhältniſſe der Idee zur Natur ergaben, vereinigen ſich nun alle in dem Begriffe des endlichen Geiſtes, welcher von der modernen Schule zu dem Zwiſchengliede zwiſchen der Natur und dem abſoluten Geiſte gemacht wurde, und vermittelſt weſſen der oben aufgezeigte Widerſpruch des Uebergehens der Natur in die abſolute Idee ſoll aufgehoben und vermittelt werden. Der endliche Geiſt iſt das Zurückgehen der Natur als der Idee in ihrem Andersſeyn in die abſolute Idee, oder: „das ſtete Hervorgehen, Bewußtwerden oder zum Durchbruch kommen des unendlichen Geiſtes aus und in der Natur.“[1] Er gehört alſo zwei Gebieten an: der Natur, denn er ſoll ſie erlöſen und zurückführen; dem unendlichen oder abſoluten Geiſt, denn er ſoll ſelbſt in dieſen übergehen. Er muß daher die Natur einerſeits in ſich ſetzen und die Endlichkeit an ſich haben, andererſeits aber dieſelbe überwinden. Dieß kann nur in zeitlichen Entwicklungen geſchehen, und es erſcheint daher der endliche Geiſt in einer Anzahl von Stufen, in denen er immer mehr ſeinem Zwecke nahe kommt. So iſt er erſt ſubjectiver Geiſt, nur auf ſich beziehender und bei ſich ſeyender, als ſolcher wieder zuerſt an ſich ſeyende Seele oder Natur-Geiſt d. h. die allgemeine Immaterialität der Natur deren einfaches ideelles Leben, ſodann Bewußtſeyn, dann der ſich in ſich beſtimmende Geiſt; nach dieſem erſten Cyclus erſcheint der Geiſt als objectiver, daſeyender, als freier Wille, und zwar zunächſt unmittelbar als Perſon, ſodann, als in ſich reflectirt, als Moralität und endlich als ſubſtantieller Wille in Familie, Geſellſchaft und Staat, von hieraus geht nun der Uebergang in den abſoluten Geiſt vor ſich, indem die ſeyende Beſchränktheiten der beſondern Volksgeiſter und der eigenen Weltlichkeit abgeſtreift und ſomit ſeine concrete Allgemeinheit erfaßt wird. Der abſolute Geiſt ſelbſt aber iſt ebenſo ewig in ſich ſeyende, als in ſich zurückkehrende und zurückgekehrte Identität, das Urtheil in ſich und in ein Wiſſen, für welches ſie als ſolche iſt, d. h. der abſolute Geiſt kommt nur zu ſich in den Momenten der Kunſt, Religion und Philoſophie.

Halten wir uns nun zunächſt an den Anfang dieſer Entwicklungen, ſo tritt der Geiſt uns entgegen als allgemeine Immaterialität der Natur, als deren einfaches, ideelles Leben. Was

1) Michelet l. c.

heißt nun das? Vergleichen wir diese erste Stufe, die Seele mit den später folgenden, so ist in diesen eine Reflexion in sich und anderes, eine Aufhebung der unmittelbaren Bestimmtheiten, als solchen, ein Befreien von dieser Voraussetzung und Subjectivmachen der Bestimmtheiten, ein Haben seines Inhalts als des *seinigen*, während hier nur einfaches Seyn derselben wahrzunehmen ist. In den folgenden Stufen werden die Bestimmtheiten, die die Seele an sich hat, aufgehoben, hier aber ist der Geist nur das einfache Seyn dieser Naturbestimmtheiten jedoch als allgemeine Immaterialität, als ideelles Leben. Vergleichen wir aber diese erste Stufe des Geistes mit den vorangehenden Stufen; so ist natürlich der Unterschied gegen die unmittelbar vorangehenden der Natur leicht faßbar zu machen, schwieriger aber gegen die Voraussetzung der Natur oder gegen die Idee. Auch sie ist die einfache Unmittelbarkeit, die ganz einfache Beziehung auf sich selbst. Nun könnte man zwar sagen: die logische Idee sey die einfache Einheit des Seyns an sich, die Seele aber die ideelle Einfachheit der Natur, allein es ist leicht zu erachten, daß einerseits auch die logische Idee nothwendig „erfülltes Seyn seyn muß, der sich begreifende Begriff, als die concrete ebenso schlechthin intensive Totalität,“ [1], andererseits aber kann die Seele als ideelle Einfachheit der Natur, dieß nur in soweit seyn, als die Natur zur einfachen Identität zurückgegangen ist, dieses Idealisiren aber ist nichts anderes, als das Aufheben der Natur oder der Natürlichkeit; denn in der Natur hat der Begriff seine vollkommen äußerliche Objectivität, daher ist der Geist absolute Negativität, indem er dieses Object in seinem Aeußerlichseyn aufgehoben hat, und hierin mit sich identisch geworden ist.“ [2]

Mag nun also auch die Voraussetzung des Geistes gewesen seyn, was sie will, jetzt ist sie nicht mehr in dieser Form im Geiste vorhanden, sondern es kann jene ideelle Einfachheit der Natur, zu was sich der Geist bestimmt, nichts anders seyn, als die ideelle Einfachheit des Seyns, d. h. vernünftigerweise die einfache Beziehung des Seyns auf sich, in welcher das Seyn nicht aus sich kommen, sondern bei sich bleiben muß; also genau so viel, als das, was sie als Idee war. Es muß daher auch diese Fassung des

1) Cfr. Hegel Logik III. 398.
2) Cfr. Hegel Encyklop. S. 392.

Geistes in dieser Form genau ebenso viele Schwierigkeiten und Widersprüche darbieten, als dieß bei dem Begriffe der logischen Idee der Fall war. Ist aber dieß so, und kann keine weitere Unterscheidung beigebracht werden, so muß natürlich vor allem die Frage beantwortet werden, warum denn nun von hier eine ganz andere Entwicklung ausgehe als von der logischen Idee? Die Frage kann nicht anders beantwortet werden, als dadurch, daß man sich eben auf die Stellung beruft, welche nun einmal beide Begriffe im Systeme haben, um dadurch einen Unterschied zu begründen. Hier ist dann die logische Idee als Weltseele anzusehen, der Geist auf dieser Stufe dann aber überhaupt bloß als Seele. [1] Allein da nach diesem die Form der Existenz dennoch die gleiche bleibt, so ist nicht abzusehen, warum nicht beide auch in dieselben weiteren Stufen der Entwicklung eingehen sollen. Zwar wird man sagen, die Seele sey erst die Idee in der Form des Andersseyns, aber wenn dieß einen Sinn haben soll, so muß die Existenz nicht nur nach der verschiedenen Stellung, sondern auch nach der verschiedenen Form der Existenz nachgewiesen werden können, weil die Unmöglichkeit des Letzteren dann nur die Falschheit des Ersteren darthun würde.

Wollte man aber zur Entgegnung das Hauptgewicht darauf legen, daß die Idee Weltseele sey, die ursprüngliche Gestalt aber des Geistes sey die Seele, d. h. eine in einer Vereinzelung befangene Existenz, so fragt es sich: kann eine solche in der Vereinzelung befangene Existenz der Ausgangspunkt für die nun eingetretene Entwicklung des Geistes seyn? Der Geist ist die absolute Negativität des Begriffes als Identität mit sich, durch die Ueberwindung der Natur erreicht er sich selbst, hier ist sein Anfang, deßwegen beginnt auch hier die Geistesphilosophie, die den absoluten Geist bloß als letzte Stufe ihrer Entwicklung in sich schließt, nun fragt es sich: erweist sich der Geist als diese absolute Negativität, wenn er in seinem Anfange so als einzelner und zersplitterter auftritt. Nun könnte man zwar sagen, er hat jene absolute Negativität ꝛc. erst zu werden, aber kann er es werden, wenn er es nicht ist? Nur, was er an sich ist, kann er auch an und für sich werden. Denn es ist nur ein Geist, welcher werden soll,

1) Michelet a. a. O. S. 126 und 127.

die Einzelnheiten sind aufzuhebende; es ist also nothwendig, daß diese Einzelnheiten vom Geiste als allgemeinem ansichseyendem gesetzt seyen, denn wenn sie nicht von ihm gesetzt sind, so kann er sie auch nicht aufheben. Daher auch Hegel von der Seele sagt, daß sie die Substanz sey, die absolute Grundlage aller Besonderung und Vereinzelung des Geistes, so daß er in ihr allen Stoff seiner Bestimmung hat, und sie die durchdringende, identische Idealität derselben bleibt. (Hegel Encyklopäd. §. 389.) Vielleicht schiebt man hier die logische Idee ein, als deren Entwicklung Natur und Geist gesetzt sind; allein wenn die Idee das Ansichseyn des Geistes ist, so ist nicht zu begreifen, wie dann die Entwicklung der Natur von der Idee aus noch möglich ist, oder wie die Entwicklung des Geistes nicht zusammenfalle mit der der Natur. Denn es muß offenbar in dem Wesen der Idee gegründet seyn, daß dieselbe gerade in die Natur, und nicht etwa in die Bestimmungen des Geistes übergeht, also nicht Seele, Bewußtseyn, sodann nicht Anschauung, Vorstellung und Denken wird, und ebenso muß es aus dem Wesen des Geistes an sich, d. h. der Seele hervorgehen, daß sie in den eben angegebenen Bestimmungen sich weiter entwickelt, und nicht etwa in denen der Natur. Es muß also bei der nothwendig zu statuirenden Verschiedenheit zwischen der Idee und dem Geiste an sich, auch eine Verschiedenheit der Natur beider Existenzen aufgefunden werden. Da aber auch die Seele die allgemeine Substanz ist, wie dieß von der Idee ausgesagt wurde, so bleibt hier kein anderer Ausweg, als daß man hier das natürliche Leben unmittelbar und speziell in die Einheit des Idealen, das der Geist hier seyn soll, aufnimmt. Nun aber, da nach dem Vorangegangenen ein Zugleichseyn der Idealität und der Natürlichkeit, wegen ihres widersprechenden Charakters nicht möglich ist, so folgt auch, daß überhaupt diese geforderte Stufe des Geistes eine unmögliche sey; denn wenn schon bloß das Seyn der Idee in der Natur ein unstatthaftes war, so muß noch mehr dieses Zugleichseyn der Idealität und der Natürlichkeit verworfen werden; wenn dort das direct übergehende Verhältniß geläugnet würde, so muß hier noch vielmehr dieß gelten von einem zusammenfallenden Verhältnisse. Oder sollte eine solche Form der Existenz angenommen werden, in welcher das Seyn weder zur Natur noch zur Geistig-

keit sich bestimmt, so muß diese Form wiederum eine bestimmte seyn, d. h. sie muß die übrigen Formen der Natur und des Geistes gleichfalls von sich ausschließen. Denn im andern Falle, wenn sie es nicht zu einem Ausschlusse dieser beiden gegenüberstehenden Formen gebracht hat, kann sie für sich nicht existiren. Nicht einmal sich entwickeln oder durch Entwicklung sich bestimmen kann sie; denn es ist leicht zu erachten, daß nur etwas Bestimmtes, in einer bestimmten Unterscheidung seiner selbst sich Haltendes sich entwickeln kann; da, wo dieß nicht der Fall ist, das Unbestimmte sich nicht Unterscheidende nothwendig von vorneherein in seine Elemente sich auflösen und zerlegen muß. Oder vielmehr es ist schon aufgelöst, indem man nicht einsehen kann, wie irgend etwas zu einem Unbestimmten, für dasselbe Nichtseyenden werden könne. Wäre also auch in der That außer dem natürlichen und geistigen Seyn eine dritte Form des Seyns möglich, was wir hier nicht auszumachen haben, so müßte auch diese Form gegen den Geist und die Natur auf dieselbe Weise sich verhalten, wie jene sich selbst zu einander verhalten, und es müßten also hier beim Uebergange der Natur in die Seele und der Seele in den Geist ganz dieselben Schwierigkeiten sich erheben, die wir oben namhaft gemacht haben. Auf keinen Fall aber dürfte, wie es hier geschehen ist, der Form der Existenz nach diese mittlere Stufe mit der logischen Idee, und zwar auch im Sinne des Hegel'schen Systems nicht, so zusammenfallen, daß man diese ihr gegenüber Weltseele nennen, und dadurch den Unterschied zwischen beiden Momenten nur zu einem quantitativen machen könnte. Ist die Weltseele wesentlich Seele, dann ist sie gewiß nicht zugleich Idee, so gewiß allerdings dem Hegel'schen Systeme gemäß die Seele, als das Ansichseyn des subjectiven Geistes, der logischen Idee mit merklichem Widerspruch und Unkenntniß der Sache gleichgesetzt werden muß.

Nehmen wir aber zunächst die Seele als erste Gestalt des Geistes in diesem ihrem Zusammenseyn mit Momenten der Natürlichkeit an, so sind wir entweder genöthigt, diese ihre Natürlichkeit in eine abstracte Bestimmung umzusetzen Dieß ist nun allerdings einerseits Hegels Meinung; allein nicht nur ist es dann hiebei schwer, noch einen Unterschied zwischen der logischen Idee und dieser Existenz festzuhalten, da beide das Seyn in abstracter Bestimmung sind,

sondern es wird überhaupt unmöglich, den geforderten Begriff zu vollziehen. Denn so fällt er in die Kategorie des abstracten Seyns, das, wie wir oben sahen, an und für sich schon ein widersprechender Begriff ist, und weiterhin, wenn man etwa auf das Naturseyn dieser Existenz aufmerksam machen wollte, noch viel widersprechender wird. Denn wie soll wohl vollends das Seyn der Natur zu einer solchen abstracten Gestalt kommen, oder in derselben sich halten können? Was ist überhaupt das natürliche Seyn in der Abstraction, was ein ideelles Leben der Natur? Nähme man aber je auch noch diese abstracte Gestalt an, so müßte sie nach den oben entwickelten Grundsätzen eine bis zur Gleichgültigkeit herabgesetzte seyn, und es könnte somit auch vernünftiger Weise durchaus keine fernere Entwicklung in Aussicht gestellt werden. Sieht man aber von der Bestimmung der Abstraction ab, wie auch allerdings das System derselben keinen weiteren Einfluß zu verschaffen weiß, so entsteht auf jeden Fall durch diese Aufnahme von natürlichen Bestimmtheiten ein Zusammensinken des Geistes in sich, das in der That denselben sich selbst ungleich werden läßt. Die Seele ist so zum Schlaf des Geistes, zum passiven Nus herabgesunken, und es läßt sich nicht begreifen, wie der Geist in dieser Passivität sich selbst noch erkenne. Denn unmöglich ist dieser Zustand zu vereinigen mit der freien Negativität des Geistes, der als solcher alles bloße Dahingegebenseyn schlechtweg von sich ausschließen muß. Auch damit, daß man behauptet dieser passive Nus seye der Möglichkeit nach Alles, kann man die Zusammengehörigkeit der Seele und des Geistes mich retten. Denn das, was nur der Möglichkeit nach Alles ist, diese Möglichkeit aber nicht auf freie Weise wirklich ist, erweist sich als eine unmächtige Möglichkeit, die zwar allerdings dem Inhalte nach eine unendliche Potenz seyn kann, aber die Macht nicht besitzt, dieser Potenz für sich selbst Herr zu werden, und so in der That dieselbe zu haben. [1] Ist aber eine

1) Man kann nicht sagen, weil der Geist diese freie, seiner selbst mächtige Möglichkeit sey, sey er dann auch die Aufhebung der in ihm aufgenommenen Natürlichkeit. Denn für's Erste widerspricht dieses Zusammensinken zur abstracten Natürlichkeit dem so dem Geiste gegebenen Begriffe, für's Zweite aber ist die in einzelnen Acten an der Natürlichkeit sich vollziehende Aufhebung selbst weder eine wider-

Möglichkeit wirklich zur Passivität heruntergesetzt, so ist mit diesem auch die Macht der Möglichkeit verschwunden, und sie ist weiter nichts mehr als bloße Möglichkeit, oder die Möglichkeit ist zur seyenden Möglichkeit geworden. Die seyende Möglichkeit hat aber das Eigenthümliche, daß sie allerdings der passive Schooß für Alles ist; aber dieses Alles hat sie nicht sie das Alles, und so ist sie zugleich an das absolut fremde und unfreie hingegeben, die Freiheit der ursprünglichen Gestalt ist somit verloren gegangen. [1] Wenn daher die absolute Negativität des Begriffs als Identität mit sich das Wesen des Geistes ist, und wenn er auch von allem Aeußerlichen, seiner eigenen Aeußerlichkeit, seinem Daseyn selbst abstrahiren kann; [2] so kann er doch nicht und um so weniger zu diesem seinem Schlafe herabsinken, in diese schlechte Passivität sich verlieren, und darum gleichwohl sich selbst gleich bleiben. Es wird zwar behauptet, das Manifestiren des Geistes sey nicht ein unmittelbarer Uebergang, ein Werden der manifestirten Gegenstände, sondern es sey ein Setzen; aber dieses Gesetzte muß doch nothwendig seyn, und daher seine Existenz aus dem Setzenden nehmen, es verändert sich somit das Seyn des Geistes zu einem andern Seyn, und diese Veränderung ist weder als das Resultat einer freien Thätigkeit noch überhaupt einer Thätigkeit anzusehen; denn eine immanente Thätigkeit, die eine Veränderung in der Existenz hervorbringen soll, ist ein Widerspruch, wenn sie nicht schon vorher auf eine Veränderung der Existenz gegründet ist. Ist aber die Existenz verändert, so kann die Veränderung nicht als ein Act der Freiheit angesehen werden, indem eben diese Veränderung beweist, daß die Existenz ihr nicht vollkommen Herr und vollkommen sicher war. Es ist also von wenig Bedeutung, wenn man das Offenbaren des Geistes dadurch von dem der abstracten Idee unterscheiden will, daß man sagt, dort finde unmittelbarer Uebergang, Werden der Natur, hier aber Setzen der Natur als seiner Welt statt; denn die Unterscheidung ist bloß empirisch aus den vorliegenden Momenten der Erkenntniß genommen, (weil man sieht, daß Empfindung, Vorstellung ꝛc. auch Existenz

spruchlose noch freie. Sie ist auf's schroffste der wahren Natur des Geistes entgegen, wie dieß sich später in der That erweisen wird.

1) Encyklop. §. 389.

2) Ibid. §. 382. und 384.

ſind, aber innerhalb der Erkenntniß); in der Faſſung der zu erkennenden Exiſtenz aber liegt kein Grund zu einem ſolchen Unterſchied; [1] im Gegentheil derſelbe erweist ſich als unmöglich. Ebenſo aber iſt es nur eine Meinung, wenn man ſagt, die Offenbarung des Geiſtes ſey nicht eine Offenbarung von Etwas, ſondern ſeine Beſtimmtheit und Inhalt ſey dieſes Offenbaren ſelbſt. [2] Denn gerade die erſte Stufe als die der Geiſt ſich offenbart, oder als die er ſich ſetzt, iſt durchaus nichts anderes, als ganz und gar ein Etwas; [3] denn das, was zur paſſiven Möglichkeit ſeiner zuſammengeſunken iſt, das iſt nicht mehr ein Selbſt, ſondern bloß ein Etwas. Geht man aber hier auf die abſolute, beſſer abſtracte Negativität zurück, ſo iſt nicht nur aller Unterſchied zwiſchen dem Geiſte und der logiſchen Idee aufgehoben, indem dann auch hier die geſetzte Beſtimmungen nur als abſolut nichtſeyend gefaßt werden dürfen, ſondern dann iſt auch von keiner abſoluten Wirklichkeit der Möglichkeit die Rede, da überhaupt dieſe abſtracte Negativität, die bloß dieſer Prozeß ſeyn ſoll, ſchon oben als eine Unmöglichkeit erwieſen wurde. Denn iſt ſchon das abſtracte Schema des Denkens ein Widerſpruch, ſo iſt es noch vielmehr das abſtracte Schema der bloßen Manifeſtation. Denn das Offenbaren iſt noch viel unzertrennlicher von dem wirklichen Seyn des Geoffenbarten. Sinkt es aber in dieſes herab, ſo hört es auf abſolute Freiheit zu ſeyn, iſt aber dieß nicht der Fall, ſo verflüchtigt es ſich ohne dieß zu einem abſoluten Widerſpruch. Man müßte alſo auch hier wieder die Negativität als abſtracte Neutralität faſſen, von der aus aber, wie ebenfalls ſchon oben gezeigt worden iſt, nicht mehr weiter zu kommen wäre. Es zeigt ſich alſo, daß, wenn in die ihrer begrifflichen Faſſung nach von der logiſchen Idee ſich nicht unterſcheidenden

1) Encyklop. §. 384. Vgl. damit §. 244. und Logik III. S. 399. Die abſolute Freiheit kommt bei der logiſchen Idee ſo gut, als beim Geiſte vor, nur die Termini ſich aus ſich entlaſſen, und Setzen ſind verſchieden, aber ohne alle Begründung in der Faſſung bei der Exiſtenz. Im Geiſte ſollen nur die Momente mit dem Bewußtſeyn, von ihm und für ihn zu ſeyn, auftreten, warum aber weiß man nicht, daß aber auch die Nothwendigkeit der Offenbarung ein Prinzip der Unfreiheit in ſich ſchließe, iſt nach dem folgenden einleuchtend.

2) Encyklop. §. 383.

3) L. c.

Conception des Geistes aus der Anschauung oder dem empirischen Bewußtseyn das Moment des Selbsts oder des Fürsichseyns hineingenommen ist, dieß gleichwohl für die weiteren Entwicklungen des Geistes bis zu seiner absoluten Gestalt keinen Einfluß ausübt, indem er in denselben ebenso sehr sich ungleich wird, sie ebenso sehr aus seiner Herrschaft kommen, wie dieß bei den Naturstufen gegenüber der logischen Idee der Fall ist.

Es fragt sich also zunächst: wie verhalten sich der Geist und die Stufen seiner Verwirklichung, als deren Anfang wir die Seele kennen gelernt haben, zu einander?

Entweder muß man sagen, der Geist selbst verändert sich zu diesen seinen Stufen, also der Geist ist es hier, der zu seinem bloßen Schlafe seiner bloßen passiven Möglichkeit in der Seele geworden ist. Aber dann entsteht die Frage ernstlich: auf welche Weise kann denn diese so aus der Bestimmung des Geistseyns entlassene Gestalt wieder auf irgend eine Weise identisch mit dem Geiste erkannt werden? Nachdem oben gezeigt wurde, daß eine solche passive Möglichkeit zur seyenden oder passiven Möglichkeit, die vom All mehr gehabt wird, als daß sie es hätte, zusammensinke, so ist in der That kein Ausweg abzusehen, auf welchem eine solche Gestalt sich in Einheit mit einer absoluten sich selbst ganz besitzenden Freiheit erhalten könnte. Sehen wir auf den Weg, den Hegel eingeschlagen hat, um die Seele aus ihrer Natürlichkeit einen und zwar allerdings sehr bedeutenden Schritt weiter durch die Erhebung zum Bewußtseyn, thun zu lassen. „An sich" sagt er, hat die Materie keine Wahrheit in der Seele; als fürsichseyende scheidet diese sich von ihrem unmittelbaren Seyn, und stellt sich dasselbe als Leiblichkeit gegenüber, die ihrem Einbilden in sie keinen Widerstand leisten kann. Die Seele, die ihr Seyn sich entgegengesetzt, es aufgehoben und als das ihrige bestimmt hat, hat die Bedeutung der Seele, der Unmittelbarkeit des Geistes verloren. Die wirkliche Seele in der Gewohnheit des Empfindens und ihres concreten Selbstgefühls ist an sich die fürsichseyende Idealität ihrer Bestimmtheiten. Dieß Fürsichseyn der freien Allgemeinheit ist das Erwachen der Seele zum Ich — zum Bewußtseyn." [1] Dieß alles läßt nun schön und gut, aber

1) Hegel Encyklopäd. §. 412.

nur in dem Falle, wenn man das Letzte, nemlich dieß Erwachen, die Gegenüberſetzung und die Unterſcheidung ꝛc. bereits über der vorliegenden Exiſtenz vorausſetzt. Aber das läßt ſich zeigen, daß von dem einmal gefaßten Begriff der Seele aus, d. h. jener paſſiven und unfreien Möglichkeit alle jenen Evolutionen unmöglich ſind, als deren Spitze hier das Erwachen zum Bewußtſeyn angeſehen wird. Denn ſchon an ſich iſt zu ſagen, daß eine derartige Unterſcheidung, wie das Bewußtſeyn, die von ganz anderer Natur iſt, als die Beſtimmung der natürlichen Seele zur fühlenden und wirklichen, unmöglich latent in der Seele gelegen ſeyn konnte, ſondern gleich von Anfang an, wenn ſie da war, die Seele über ihren ſeeliſchen Zuſtand hinausheben mußte. Iſt aber auch im hier geſetzten Verhältniß von Leib und Seele zu einander, die Seele etwas anderes als der Leib, ſo iſt aus dieſem ſeyenden Unterſchiede noch gar nicht eine ſich vollziehende und zwar geiſtig ſich vollziehende Unterſcheidung zu folgern. Im Gegentheil iſt es das Weſen der Seele, unmittelbare Hingabe und Aufgehen in dem Leben des Leibes zu ſeyn, ſo daß ihr der ſeyende Unterſchied vielmehr Moment der Einigung als des Unterſcheidens iſt; deßwegen weil ihr als der paſſiven Möglichkeit, die Alles ſeyn kann, nichts aber für ſich iſt, überhaupt die Hingabe weſentlich iſt. Und wie ſollte allerdings ein Leben, das alle Naturqualität annimmt, von allen Natur-Unterſchieden mit fortgeriſſen, von allen natürlichen Veränderungen dahingenommen wird, zugleich dieß Unterſcheiden, das nur auf der Baſis einer abſoluten Freiheit und Negativität möglich iſt, ſeyn können? Denn auf ſolche Weiſe iſt das Unterſcheiden des Bewußtſeyns anzuſehen. Iſt es nemlich eine ſeyende Unterſcheidung, ſo iſt es keine Unterſcheidung für den Geiſt, ſondern es iſt das dahingegebene Unterſchiedenwerden, das zugleich die Veränderung, kurz das Nichtunterſcheiden iſt. Iſt es aber das Unterſcheiden des Bewußtſeyns, ſo iſt es keine bloße factiſche Gegenüberſtellung, oder vielmehr ein ſeyendes Gegenübergeſtelltwerden, ſondern es iſt die vollſtändige Kategorie des Geiſtes, welche ſich in dem einzelnen Acte der Unterſcheidung auf abſolute Weiſe offenbart, und ihm zu Grunde liegen muß, welche in Beziehung auf ſich ſelbſt nothwendig in allen Entwicklungen ſich gleich bleibt, und ebenſo wenig erſt durch einen ſeyenden Prozeß zu der ihr urſprüng-

lich angehörenden Gestalt kommen kann. Verhält es sich aber so mit dieser Unterscheidung, daß sie keine bloß *seyende* seyn soll, so ist leicht zu erachten, daß sie keine Kategorie des seelischen Lebens seyn kann, daß sie die directe Aufhebung des seelischen Lebens ist, und somit entweder vorhanden, nie ihre Existenz in diese Tiefe hinabsinken ließ, oder im letztern Fall sich von ihr für immer trennen müßte. Und zwar, wenn es sich uns oben gezeigt hat, daß keine Kategorie und Thätigkeit anders denn als Form eines bestimmten Seyns auftrete, so folgt, daß wenn der Geist sich anfänglich zur Seele bestimmt, dieß eine solche Diremtion abgibt, in welcher der Geist in seiner ursprünglichen Form oder in seinem Ansichseyn von der gesetzten Gestalt sich trennen muß, so daß nun zwei Existenzen vorhanden sind, im Falle nemlich, daß die Seele wieder zum Geiste kommen oder überhaupt der Geist seyn soll.

So — und dieß ist das zweite mögliche Verhältniß zwischen dem Geist und seinen Entwicklungsstufen — setzt dann der Geist die Seele, und er ist es, welcher dieselbe wieder über ihre endliche Existenz zu seiner absoluten Gestalt zurückführt. Dieß ist die Auffassung der modernen Schule. Das bloße Regiren der Natur in ihrem Außereinanderseyn wäre eine einseitige Stellung des Geistes, darum *setzt* dieser die Unterschiede der Natur als die seinigen, indessen lediglich, um diese Bestimmung ebenso auch wieder aufzuheben.[1] Allein wie geschieht dieß? Das ist überaus schwer zu sagen. Woher bringt er diese natürlichen Unterschiede, die er als die seinigen setzen will. Er kann sie nirgends anders hernehmen, als aus sich selbst. Hat er sie aber in sich? Dann ist er gewiß nicht Geist, und es ist gar noch nicht an dem, die Unterschiede der Natur *für sich* zu setzen; denn er ist selbst noch nicht frei davon. Aus der Natur aber kann er sie nicht nehmen, denn die ist ihm absolut jenseits, oder sie ist hinter ihm; also müssen sie doch aus ihm selbst kommen. Will er sie aber aus sich setzen, so muß er sich selbst, wie wir schon sahen, dazu verändern, und dann erst kann er sie setzen. Aber auf welche Weise geschieht dieß Verändern? Wir wollen hier von der Unmöglichkeit dieser Veränderung nicht reden, aber das muß gesagt werden, daß der Geist sich nicht *halb* in eine ihm widersprechende Gestalt sich verändern kann, *halb* aber

1) Michelet, Persönlichkeit Gottes S. 124.

er selbst bleiben, sondern, daß wenn einmal das Princip der Veränderung in das Gebiet hineingebracht ist, dieß natürlich auch des ganzen Gebietes sich bemächtigt, so daß entweder kein Geist mehr übrig bleibt, oder keine Veränderung vorgeht. Uebersehen wir aber dieß Mißverhältniß, wie auch die Hegel'sche Schule sich hier immer noch einen Revers offen hält, durch den übergreifenden Prozeß, und setzen beide, den Geist und seine Momente, so fragt es sich, wie geht das Aufhebungsgeschäft vor sich? Es muß, da dieß nicht immanent möglich ist, eine Thätigkeit des an sich seyenden Geistes auf die gegenüberstehenden Existenzen angenommen werden. Daß aber eine Thätigkeit weder abstract gefaßt werden dürfe, noch auch deßwegen im Stande sey, eine gegenüberstehende Form über sich selbst hinauszutreiben, ist schon früher gezeigt worden. Es läßt sich also auch auf diesem Wege für die Entwicklung des Geistes nichts hoffen. Beide Momente, der Geist an sich und das unmittelbar aus ihm Gesetzte, die Seele, bleiben neben einander; und wenn freilich der Geist nur als offenbarender Geist seyn soll, er zugleich aber aus den Stufen der Offenbarung nicht mehr zu sich kommen kann, ja da er überhaupt nicht offenbar werden kann, so steht er allerdings auf äußerst schwachen Füßen, und ist in der That übel daran.[1]

Sind aber die Stufen des Geistes darinnen ausgezeichnet, daß sie in einem besondern Sinne für den Geist, seine eigenen Offenbarungen seyn sollen, so muß natürlich diese Eigenthümlichkeit der Unvereinbarkeit des Geistes mit seinen Stufen um so bedenklicher für den Begriff werden und die Verwirrung vermehren. Für's erste kann das Eigenthümliche des geistigen Seyns nirgends in Wahrheit zu seiner vollkommen sich selbst gleichen Existenz kommen. Im Geiste, d. h. in seinem Ansichseyn nicht, denn dieses wird von vorn herein auf eine natürliche Weise gefaßt, so daß es genöthigt ist, das Wesen seines Begriffes erst aus sich hinaus zu setzen, oder durch dieses Setzen sich zu offenbaren. Aber in diesen

1) Das Problem des übergreifenden Prozesses, das hier angewendet wird, ist weiter nichts als die gewaltthätige Zusammenfassung unauflösbarer Widersprüche. Denn wenn ein solches Uebergreifen stattfindet, so ist das, von dem aus übergegriffen wird, gar nicht vorhanden, d. h. überhaupt das Moment der Entwicklung und die Entwicklung selbst ist nicht.

Stufen und Momenten, die dem Geiſte zu ſeiner Verwirklichung dienen ſollen, kann das Eigenthümliche des Geiſtes ſich auch nicht erreichen; denn hier treten die Functionen des Geiſtes als wirklicher Verlauf ſeiner Entwicklung auf; und wer weiß es nicht, daß Prozeſſen, in welchen das Seyn in den wirklichen Verlauf ſeiner eingeht, ſie mögen nun charakteriſirt werden, wie ſie wollen, immer dasjenige abgeht, was ſie zu Entwicklungsmomenten des Geiſtes in ſich machen. Wir haben ſchon oben von der Phänomenologie des Geiſtes geſprochen, als demjenigen Gliede, in welchen zuerſt von den Gliedern der Hegel'ſchen Entwicklung geiſtiger Charakter auftritt oder vielmehr auftreten ſollte. Das Bewußtſeyn erſcheint als die unendliche Beziehung des Geiſtes auf ſich ſelbſt beſtimmt; aber nun beginnt man, dieſe Beziehung wirklich auftreten zu laſſen. Das Bewußtſeyn iſt zunächſt unterſcheidende Beziehung auf einen Gegenſtand, hierauf das Setzen des Bewußtſeyns als Ich und zuletzt die Anſchauung des Gegenſtandes als ſich ſelbſt und ſeiner ſelbſt als an und für ſich Beſtimmten. Nun aber iſt leicht zu erachten, daß wenn ſchon auf der erſten Stufe das Bewußtſeyn in ſeiner abſoluten Geſtalt, d. h. wenigſtens als das abſolute Beiſichſeyn des Geiſtes auftritt, die gegenſtändliche Unterſcheidung von und Beziehung auf das Aeußere eine rein unmögliche iſt, ſondern zur unmittelbaren Einheit und zugleich zur paſſiven Veränderung herunterſinkt; dann aber iſt eben ſo leicht einzuſehen, daß auch eine ſo abſtract außer ihrer innern Beſtimmtheit gehaltene Thätigkeit, auch wenn ſie im Begriffe iſt, den Gegenſtand als den ihrigen zu ſetzen, entweder ſchon zuvor und neben allem dieſem in der vollen Form des Selbſtbewußtſeyns beſtimmt ſeyn muß, oder daß dieſes Setzen des Gegenſtandes als Eigenthums in dieſem Geſchäfte in die Acte ſeiner Thätigkeit ſelbſt zerfällt, und zum wirklichen Seyn dieſer Actionen herabſinkt; in welchem Seyn höchſtens eine dunkle Subjectivität, nie aber ein Selbſtbewußtſeyn geboren wird. Es kann alſo die angeführte Stufe höchſtens ein freilich unvollkommenes Gleichniß für die zu erklärende Sache ſeyn; im andern Falle hört ſie ganz auf, dasjenige zu ſeyn, was ſie ſeyn ſoll. Ebenſo verhält es ſich auch mit der Einheit des Bewußtſeyns und Selbſtbewußtſeyns, die geſtützt iſt auf ſolche Antecedenzen.

Nachdem aber die Functionen des Bewußtſeyns im ſtärkſten

Widersprüche zu gegenständlichen Entwicklungsactionen des Geistes gemacht wurden, so werden nun fernerhin dieselben in einer abstracten Fassung als Zustand den weiteren Entwicklungen des Geistes gegenüber festgehalten, und zwar erscheint nun dieß gegenständliche Unterscheiden, auf sich Beziehen und sich gleich Setzen in einer zusammengefaßten ruhigen und einheitlichen Gestalt. „Wie nemlich das Bewußtseyn zu seinem Gegenstande die vorhergehende Stufe, die natürliche Seele hat, so macht vielmehr der Geist das Bewußtseyn zu seinem Gegenstande.“[1] Hiebei muß man sich natürlich an das oft Versicherte erinnern, daß die bloß subjective Betrachtung keine Stelle hat in dem System, sondern daß man alles als Entwicklung und Seyn der Sache selbst anzusehen hat. Wenn aber dieser Grundsatz auch hier angewendet wird, was hat man dann unter einem Bewußtseyn und zwar einem Bewußtseyn, das durch alle Stadien seiner Entwicklung bis zur Vernunft hindurchgegangen ist, als Gegenstand zu denken? Ist es Gegenstand, d. h. wirkliches Eingehen und Aufgehen in seine Functionen, so muß es nothwendig außer der Bestimmtheit des Geistes seyn, da diesem kein Merkmal mehr widerspricht, als dieses. Wie aber kann man dann dazu kommen, diese Functionen in eine einheitliche, ruhige Gestalt zusammen zu fassen, die ferneren Entwicklungen als Gegenstand gegenüberstehen soll? Denn alle Actionen des Bewußtseyns sind reine Verhältnißthätigkeiten des Unterscheidens und Gleichsetzens. Wir wollen nun davon nicht reden, daß sie als gegenständliche Actionen der Sache gar nicht möglich sind, wir wollen sie in einer abstracten Fassung so viel als möglich festzuhalten suchen; allein wie will man solche Thätigkeit zu einer einheitlichen, ruhigen Gestalt zusammenbringen? Mag auch die letzte Function zur Vernunft, d. h. „zur einfachen Identität der Subjectivität des Begriffs und seiner Objectivität“[2] bestimmt werden, da auch sie als Gegenstand vorgestellt wird, so kann sie nicht anders, als in ihren vorangegangenen Thätigkeiten des Unterscheidens und Sichgleichsetzens charakteristisch aufgefaßt werden. Denn ohne diese Thätigkeiten sinkt sie wieder zur Unmittelbarkeit und Unentschiedenheit des Seyns herab, auf das wir schon so oft gestoßen

1) Hegel, Encyklop. §. 441.
2) A. a. O. §. 438.

sind, und die Identität, die nicht in den Thätigkeiten des Unterscheidens und Gleichsetzens sich bewegt, ist Einerleiheit. So werden wir also wieder ganz allein auf die phänomenologischen Thätigkeiten hingewiesen, und es entsteht die Forderung, diese als Einheit aufzufassen, während doch, dieselbe abstract gehalten, dieß unmöglich ist,[1] im Falle aber, daß man sie in Verbindung bringt mit dem Seyn, das sich in ihnen bewegt, die Forderung sich völlig widersprechend erweist, da dasselbe, in den gegenständlichen Prozeß eingegangen, höchstens von irgend woher Unterschiedenes und Gleichgesetztes, nicht aber Sichunterscheiden und Gleichsetzen seyn kann.

Wollte man aber, freilich ohne einen wirklichen Grund dazu zu haben, darauf bestehen, daß der Geist in diesen Thätigkeiten sey, sie also in seiner Bestimmtheit auftreten, so ist gewiß nicht abzusehen, wie diese Thätigkeiten als Momente, nicht etwa der subjectiven Erkenntniß, sondern in den Entwicklungen des erst werdenden Geistes in sich seyn können. Denn wenn diese Thätigkeiten nur dadurch möglich gemacht werden, daß sie in der Bestimmtheit des Geistes auftreten, so wird ja dieser bereits vorausgesetzt, und, wenn diese Voraussetzung etwas helfen soll, vorausgesetzt in seiner vollendeten bei sich selbst seyenden Gestalt. Denn das wird verlangt, daß in jene Thätigkeiten das Seyn nicht wirklich eingehe und in seine Unfreiheit hinabsinke; hiezu bedarf es also bereits der vollkommenen Freiheit des Geistes; und zu sagen, diese Thätigkeiten des Geistes seyen seine Entwicklungsmomente, in denen er erst in sich werde, ist gerade so vernünftig, als wenn einer sagte, die verschiedenen Thätigkeiten des Körpers, Gehen, Stehen, Arbeiten aller Art seyen es, durch welche der Körper erst in sich werde, durch welche man also auch Füße und Aerme ꝛc. bekomme, wie wenn man nicht den Fuß vorher haben müßte, ehe man das Gehen versuchen könnte.

1) Daher sinkt auch die Vernunft, die gewußt werden soll, in der ersten Stufe der folgenden Entwicklung „in ein dumpfes, stoffartiges Weben in sich“ zusammen (vgl. Encyklop. §. 446), wobei also gerade das Charakteristische der durch die phänomenologische Entwicklung gewonnenen Thätigkeiten, wodurch sie sich als Bewußtseyn offenbarten, wieder verloren gegangen ist. Wie freilich weiter von hier aus ein Wissen des Wissens sich entwickeln könne, ist nicht zu begreifen, und es häufen sich von hier die Widersprüche in den folgenden Momenten Anschauung, Vorstellung ꝛc. nach arithmetischer Progression ins Unglaubliche.

Diese widersprechenden Anschauungsweisen vereinigt nun die Hegel'sche Philosophie in der Entwicklung des Geistes, und demgemäß ist der Geist fernerhin allerdings im Gegensatze gegen seine Antecedenzen Seele und Bewußtseyn, That, das Wissen des Wissens; er setzt die Identität des Ichs mit seinem andern für sich, daß nun Er sie wisse, und es ist also wirklich die wahrhafte Entwicklung des Hegel'schen Geistes die: der Geist fühlt, er scheidet sich von diesem seinem unmittelbaren Seyn, d. h. er weißt, daß er weißt, und das ist sein Werden, ohne zu bedenken, daß hier der Geist entweder schon vorausgesetzt seyn muß, oder daß alle diese Function als wirklich verlaufenden geistigen Charakter verlieren, und sowohl als Entwicklung des Geistes, als auch für sich unmöglich werden, und daß man demnach nicht einmal ein Gleichniß von dem wahren Wesen des Geistes erhält, da man glaubt, dieses ganz in seiner Entwicklung nachgewiesen zu haben, während diese immer ihrerseits bloß durch ihr unbegriffenes Gestütztseyn auf ihre Voraussetzung nur auch einigermaßen gehalten werden können.

Diese Widersprüche in der Anschauungsweise wiederholen sich nun durch die ganze Entwicklung des subjectiven und objectiven Geistes hindurch, offenbaren sich aber in der Blüthe ihrer verderblichen Folgen im absoluten Geiste, indem sie sowohl seinen Begriff, als auch seine Function im Systeme als eine absolute Unmöglichkeit erscheinen lassen.

Der Geist muß nemlich, wenn er irgendwie zu einer befriedigenden, nicht mehr endlichen Gestalt gebracht werden, und er irgendwie aus den einzelnen Actionen seines wirklichen Werdens und Seyns wieder zu sich und zu einer gediegenen Gestalt erhoben werden soll, in letzter Action sein einzelnes Seyn, sowohl des subjectiven als objectiven Geistes aufheben; der Geist wird zum absoluten, als der wahren Rückkehr des Seyns in sich. Aber auch der absolute Geist, da er als Geist bestimmt ist, ist bloß die in sich seyende Idealität; er kann wesentlich nicht als Geist gefaßt werden, wenn er nicht selbst erscheint und offenbar wird; denn offenbar zu werden, sich im Andern zu wissen, selbst zum Andern zu werden und in demselben sich für sich zu erhalten, das ist nach der Hegel'schen Philosophie der wesentliche Charakter des geistigen Seyns. Daher ist „die eine und allgemeine Substanz als geistige (auf welche Weise sie sich erst

vollkommnen zur absoluten bestimmt) das Urtheil in sich und in ein Wissen, für welches sie als solche ist."[1] Oder „es ist dem Geiste wesentlich, für den Geist zu seyn."[2] Nehmen wir dieß eine zunächst an, so erhalten wir wieder im absoluten Geiste eine in sich seyende Identität, oder ein Seyn des absoluten Geistes im allgemeinen Elemente des Gedanken, dann im Elemente des endlichen Bewußtseyns oder Wissens, im Wege des Zurückkehrens, und endlich im Momente des Zurückgekehrtseyns, und es zeigt sich somit, daß auch der absolute Geist diese seine letzte Gestalt nur in seyenden Actionen, in Thätigkeiten, in denen er selbst ist, erreichen kann. Fassen wir aber zunächst die erste Gestalt des absoluten Geistes auf, und sehen wir auf die schon durchlaufene zurück, so finden wir (nach einer nothwendigen Consequenz) gleich am Anfange der Entwicklung des Geistes überhaupt den Geist in dem allgemeinen Elemente der Abstraction. War es uns nun dort schwierig, ja unmöglich, jene Gestalt des Geistes der logischen Idee gegenüber zu unterscheiden und überhaupt zu halten, so wird es uns noch vielmehr hier auf gleiche Weise so ergehen, wo wir im Gebiete des Geistes selbst eine solche Unterscheidung zu machen haben. Oder sagt man uns vielleicht, es sey auch hier keine neue Gestalt aufzufassen, sondern die Entwicklung habe sich nun eben zu jener ersten Gestalt wieder erinnert; so werden wir gewiß mit Recht erwiedern: wenn dem also ist, und wirklich kein Unterschied angegeben werden kann zwischen dem Ansichseyn des Geistes überhaupt und dem Ansichseyn des absoluten Geistes, sondern beide ihrer Form nach ganz zusammenfallen, so läßt es sich in der That nicht begreifen, warum denn von hier aus eine andere Entwicklungsreihe beginne, und nicht vielmehr wieder jene, die von jenem ersten Ansichseyn ausging. Man streitet uns etwa das Ansichseyn des absoluten Geistes, und behauptet eine direct fortlaufende Entwicklung von dem vorhergehenden Momente, wie allerdings in der Encyklopädie nach ein paar einleitenden Paragraphen zu einer unmittelbaren Gestalt des absoluten Wissens, zur Kunst übergegangen wird: allein einerseits setzt Hegel doch auch in der Religions-Philosophie Gott oder den absoluten Geist in das Moment der Allgemeinheit, in

1) Hegel, Encyklop. §. 554.
2) Religionsphilosophie II. S. 29.

die Sphäre des reinen Gedankens,[1] andererseits aber läßt sich nicht absehen, wie nach der Negation der Volksgeister und der Abstreifung der eigenen Weltlichkeit,[2] ohne vorher zu einer bestimmten, in sich bleibenden und ruhenden Gestalt gekommen zu seyn, der Geist unmittelbar zur Unmittelbarkeit des Wissens, der Kunst und dann des endlichen Bewußtseyns herabsinken könne. Gewiß können, wenn die angegebenen Momente nur vom absoluten Geiste aus gesetzt zu werden vermögen, dieselben nicht unmittelbar an die vorigen Stufen sich anschließen, sondern es muß nothwendig jene Negation der eigenen Weltlichkeit vollzogen seyn, d. h. der absolute Geist muß in jener Function zu sich selbst gekommen seyn, und erst von einer solchen bestimmten an sich seyenden Gestalt aus vermag er weiter zu setzen. Sonst müßte ja dieses Setzen selbst ein unfreies genannt werden, es könnte somit, als von einem unfreien ausgehend, weder in seiner idealen Gestalt sich erhalten, noch auch je aus seinen endlichen Qualitäten sich wieder erheben. Wenn aber auch so ein Unterschiedenseyn des Ansichseyns des Geistes überhaupt und des absoluten Geistes sich ergibt, so sucht man demselben vielleicht dadurch zu begegnen, daß man sagt: das Sichentwickeln ist nach der Lehre Hegels eben so sehr ein Insichgehen, als ein Aussichhinaussetzen: man hat also die folgenden Sphären nur als die immer mehr in dem Wesen des Seyns sich concentrirenden Kreise anzusehen; und so ist dann mit der Entwicklung des subjectiven und objectiven Geistes die allgemeinere Sphäre des Geistes geoffenbart, und somit die Entwicklung bei diesem engeren intensiveren Kreise angekommen. Auf diese Weise sey zuerst erklärt, wie von dem jetzigen Anfange aus eine neue Entwicklung anhebe, und darin zugleich dem Auseinanderfallen der beiden ihren Entwicklungen voranstehenden allgemeinen Sphären vorgebeugt. Wir sehen: die Anschauung ist gewechselt, statt einer vorwärts gehenden Projection aus erhalten wir jetzt eine rückwärts in sich gehende, die in ihrem in sich gehenden Charakter hier den bemerklich gemachten Uebelständen begegnen will. Allein wenn wir, ohne von der Vor-

1) Hegel, Religionsphiloſ. I. S. 50 ꝛc. u. S. 171: „Gott an und für sich vor Erschaffung der Welt“ (cfr. Log. p. XIII.) und S. 181 u. ſ. ſ. Encykl. §. 566 u. 567.

2) Encykl. §. 552.

stellung uns beschränken zu lassen, auf das Wesen der vorliegenden Verhältnisse eingehen, so ist in der ersten Entwicklung des Geistes derselbe in eine wirkliche Einzelnheit übergegangen; so gewiß nun diese Existenz haben muß, so gewiß muß dieß auch von der ihnen voranstehenden Allgemeinheit ausgesagt werden, und so gewiß ferner ihre Stufen diese und keine andern sind, so gewiß muß auch jene ebenfalls sie und keine andere seyn, d. h. sie muß in einer bestimmten unterscheidenden Fassung ihres Wesens sich halten. Gleiches aber gilt nun auch von dem Allgemeinen des absoluten Geistes; es muß das Resultat der ihm vorangehenden Entwicklung in sich haben, eine Bestimmtheit, die der der Entwicklung des endlichen Geistes voranstehenden Allgemeinheit abging, und damit eben zu dem Allgemeinen dieser Entwicklung dasselbe machte. Ist nun aber das Allgemeine des absoluten Geistes wesentlich unterschieden von dem des Geistes überhaupt, so kann auch jenes Ineinandersein in Form von concentrischen Kreisen nur noch vorgestellt, nicht mehr aber in verständiger Consequenz vollzogen werden. Von dem ersten Allgemeinen läßt es sich nicht mehr behaupten, daß es auch das zweite (als Allgemeines abstract Umfassendes) in sich schließe; denn dieses Allgemeine, um das Allgemeine von bestimmten Einzelnen zu werden, bestimmt und unterscheidet sich, und zwar kann es sich gegen nichts unterscheiden, als gegen das zweite Allgemeine, das es kann eben damit von sich ausschließt. Man müßte also nothwendig auf ein über den beiden allgemeinen Sphären hinaus sich erhebendes Allgemeine, das als das wahre absolute Allgemeine des Geistes anzusehen wäre, zurückgehen; aber diese Sphäre könnte dann, da in diesem Falle dem Allgemeinen des absoluten Geistes nicht mehr die wahre Absolutheit zukäme, und es doch in seiner Entwicklung nichts zu erreichen vermöchte, was es nicht selbst ist, gar nie durch eine Entwicklung erreicht werden; oder müßte man jene ursprüngliche absolute Sphäre nur das Allgemeine des endlichen Geistes von sich ausschließen, dagegen nach der angeführten Sich-Erinnerungs-Methode, mit dem Allgemeinen des absoluten Geistes zusammenfallen lassen, welches so jenes erste Prius erreicht hätte. [1] Allein in diesem Falle bleibt

1) Was freilich wieder unmöglich wäre, da eine Entwicklung nie mehr erreichen kann, als sie ist. Die Entwicklungen des endlichen Geistes

dann der Stand der Dinge ganz so, wie er zuvor war. Das Ursprüngliche, bis jetzt noch hinter der Scene sich befindliche Absolute entläßt zuerst das Allgemeine des endlichen Geistes aus sich, und dann erst nach geschehener Entwicklung tritt es wirklich in der allgemeinen Sphäre des absoluten Geistes auf, fällt mit dieser zusammen, und bestimmt sich also different gegen das Vorangegangene. So haben wir also dann einen in sich geschlossenen Kreis des endlichen Geistes und einen ebenso absoluten Geist, und beide Momente stehen etwa in einem ähnlichen Verhältnisse zu einander, wie Natur und Geist, und so wenig man das transmundane Verhältniß des Geistes zur Natur läugnen kann, und so wenig der Uebergang des einen in die andere sich nachweisen läßt, eben so wenig würde auch beides hier der Fall seyn.

Eine nicht geringere Schwierigkeit aber würde es machen, die nun nothwendige Unterscheidung der allgemeinen Sphäre des endlichen Geistes von der des absoluten zu übernehmen. Beide umfassen die Totalität des Seyns, wenn man nicht einer unwiederbringlichen Zersplitterung anheimfallen will, beide sind die Substanz schlechtweg im Elemente der Abstraction, und somit die absolute Substanz, beide bestimmen sich zur Manifestation. Freilich sind die Reihen ihrer Manifestationen verschieden, allein in ihnen selbst ist lediglich kein Grund für diese Verschiedenheit aufzubringen. Die Vorstellung sagt zwar aus alter Erinnerung: jetzt ist der Geist erst Geist, dem Geist ist es aber wesentlich für den Geist zu seyn, er muß als Geist in einem endlichen Bewußtseyn gewußt werden, er muß einen Geist setzen; vorher aber war der Geist noch nicht der Wirklichkeit nach, er mußte also zuerst seine eigene Functionen setzen, allein gehen wir auf das Gesagte ein, so ist dieß nur eine äußerliche Reflexion, für die in der Sache selbst kein Grund angegeben werden kann. Denn, wenn man sich bis dahin erhebt, wo es heißt: es seye nun für den Geist nothwendig, für den Geist zu seyn, oder für das absolute Wissen, sich zu wissen, so fällt das Bewußtseyn oder das actuale Geistseyn aus der der sich ergebenden allgemeinen Sphäre des absoluten Geistes hinaus; wenn man nicht auch hier eine Dupplicität von dann allerdings unvereinbaren Be-

kehrten aber von einem endlichen Ansich aus, und müßten also auch stets zu diesem zurückkehren.

wußtseyns-Reihen annehmen will. Ist aber das actuale Geistseyn wirklich aus jenem allgemeinen absoluten Geiste hinausgefallen, so fragt es sich, was von Besonderem und Eigenthümlichem für diese allgemeine Sphäre übrig bliebe, wodurch sie sich von dem Allgemeinen des endlichen Geistes unterscheide. Sie hat allerdings die Entwicklung der Denkfunctionen, so wie auch des objectiven Geistes hinter sich; allein diese Functionen haben keine abstracte Gestalt, als eben diejenige, die ihnen bereits vorangegangen war, und gegen welche man eben einen Unterschied auffinden wollte. Wir sehen also: wenn der Geist für den Geist ist, so ist hierin seine Function keine andere, als das Setzen der Denkfunctionen, deren Inhalt zufällig zuerst Anderes und dann er selbst ist. Man könnte vielleicht einwenden, dort offenbarte er seine Form, hier seine Substanz sich selbst; allein wenn wir auch dieß annehmen, und die Form, nun actualer Geist zu seyn, als sein Allgemeines Setzen; so hat ja die vorangehende Entwicklung gezeigt, daß Geistseyn nichts anderes heiße, als sein inneres Wesen, seine Functionen zu manifestiren. War nun jene Definition richtig, so muß der Geist; der für den Geist ist, überhaupt in das allgemeine Seyn des Geistes zurückgehen; oder will man dieselbige restringiren, und einen Geist annehmen, der ohne jene Functionen aus sich herauszusetzen, Geist ist, so war dann nur die ganze vorangehende Entwicklungs-Reihe eine unbegründete und unwahre, indem es dann nicht mehr heißen kann: der Geist ist wesentlich dieß, zu manifestiren. Es ist somit der Geist, der für den Geist ist mit dem Geiste, der für seine eigene Functionen ist, identisch, nemlich er ist die allgemeine Substanz in dem Elemente der Abstraction, die die Bestimmung hat zu denken und sich zu denken. So also fallen der Geist und der absolute Geist in ihren endlichen Sphären auseinander hinaus, ohne daß sie freilich vernünftiger Weise unterschieden werden können, und es kann somit auch der Satz: „daß das göttliche Selbstbewußtseyn nur in und durch das menschliche gefaßt und keine Dualität desselben gesetzt werden dürfe" nicht weiter festgehalten werden. Denn der endliche Geist geht von einem allgemeinen aus und schließt sich im subjectiven Geiste zu einer bestimmten Gestalt ab, und auch der absolute verhält sich ganz auf gleiche Weise; so, daß also das Nebeneinander, das Verendlichende, nur durch das Vergehen und

Verschwinden des endlichen in den absoluten noch erhalten werden kann, was aber leider, wie oben schon gezeigt wurde, schlechterdings unmöglich ist. [1]

Freilich, wenn wir auch den absoluten Geist, und zwar in seiner ersten abstracten Gestalt, uns ohne weiteres gefallen lassen; so sind wir damit durchaus noch nicht zum Ende der hier sich eröffnenden Wirren und Irrwege angekommen, in denen alles nur jene in den Begriff aufgenommenen Widersprüche sich wiederholen. Zuerst ist schon früher nachgewiesen, daß wegen psychologischer Schwierigkeiten das Setzen eines Selbstbewußtseyns, und das für den Geistseyn des Geistes eine schlechthinige Unmöglichkeit bleibe, [2] und wir werden dieß auch hier bestätigt finden, insofern in diesem Falle gerade nicht das Selbstbewußtseyn im Wissen gesetzt wurde, sondern nur die früheren Functionen des Denkens gesetzt werden.

Für's zweite aber muß das Manifestiren des absoluten Geistes noch von einer andern Seite her in Anspruch genommen werden. Der Geist soll für den Geist seyn, einen Geist setzen, oder in einen Selbstbewußtseyn gewußt werden. Diese Ausdrücke sind nicht alle synonym. Einen Geist setzen oder ein Selbstbewußtseyn, heißt ein solches setzen, welches schon in der ersten Entwicklung des Geistes vorkam, in einem Selbstbewußtseyn aber oder in einem endlichen Bewußtseyn gewußt werden, das heißt: in einem schon vorhandenen Bewußtseyn sich selbst zum Gewußtwerden bringen. Das Erste muß nun natürlich von der Manifestation des absoluten Geistes schlechthin ausgeschlossen bleiben, da er es als absoluter nicht thut, sondern es schon vor ihm vorhanden ist. Das Zweite aber, ein in einem Andern gewußt werden, ist eine eigene Sache, wenn nicht zugleich auch dieses Andere, oder das endliche Selbstbewußtseyn mit gesetzt wird. Freilich ist ein Bewußtseyn, ein Selbstbewußtseyn schon vorhanden, aber dieß ist nicht vom absoluten Geiste gesetzt, und sollte eigentlich auch, da ja nicht nur die einzelnen Geister, sondern auch die Volksgeister negirt sind, die ganze eigene Weltlichkeit des Geistes abgestreift ist, gar nicht mehr vorhanden seyn. Der absolute Geist ist zwar nach einer freilich unmöglichen Annahme auch der allgemeine Geist, ja die Idee selbst

1) S. o. S. 82. ff.

2) S. o. Kap. 3. S. 88. seqq.

und somit auch das Schaffen der Natur und des endlichen Geistes; (und alles dieß ist als Voraussetzung des Geistes nöthig,) aber er ist jenes nur gewesen, als absoluter Geist ist er es nicht mehr, es wird zwar immer Natur und endlicher Geist geschaffen, aber allemal für das im einzelnen Falle zu setzende Selbstgewußtwerden, sind diese Momente nimmer, oder wenn sie sind, so findet stets das Zugleichheraussetzen aller der unzähligen Entwicklungs-Momente aus dem absoluten Geiste statt; oder es hört alle Unterscheidung unter denselben, kurz alle Unterscheidung überhaupt auf, und es fällt alles zu einer chaotischen Verwirrung oder zu einer leeren und todten Einerleiheit zusammen. Denn wenn immer eine Entwicklung durch Formen statt finden soll, und nicht alles dasselbe ist, so können weder die allgemeinen Gebiete noch die Verwirklichungs-Momente alle zugleich in- und durcheinander quellen, und sich auf solche Weise gegenseitig einschließen.[1]

Gehen wir aber endlich zum letzten Gliede der Rückkehr des absoluten Geistes in sich: so fragt es sich natürlich, was haben wir jetzt? Zunächst antwortet man dem absoluten Geist. Aber dieser ist ja nach dem System eben jene ansichseyende und in sich zurückkehrend absolute Identität, was ist dann doch die in sich zurückgekehrte? Gibt es nicht etwa einen weiteren Prozeß, sollte nicht etwa auch noch das Absolute so offenbar werden, wie es ist, in der einfachen schlichten Wahrheit, nicht immer bloß, so wie es nicht ist, wie es nur endlich ist, damit man nicht immer genöthigt wäre, die Offenbarung mißtrauisch anzusehen, vom Offenbarenden aber nichts zu wissen? zumal, da der absolute Geist, das Absolute überhaupt nichts anderes ist, als was es setzt, und doch dasselbe bis jetzt noch nicht vernahm? Gewiß eine billige Frage, allein wir stehen S. 599 (der Encyklopädie), das Buch ist aus, wir müssen wieder auf den Anfang zurück.

Also die zurückgekehrte absolute Idee ist dieses Setzen und Zurückkehren selbst, nichts weiteres; so ist es zu verstehen: das Außersichgehen ist zugleich das Insichgehen.

Wir wenden uns an das Setzen, resp. Zurückkehren. Was

1) Auf gleiche Weise wäre dann das dialectische Aufbewahren nicht ein Aufbewahren dem Wesen nach, sondern ein Herunterfinken zur gemeinen Natürlichkeit der Sache; d. h. eine Unmöglichkeit des Prozesses. Vgl. zu dem obigen, Hegel Religionsphil. I. S. 58. oben pag. 65.

haben wir hier vor uns? Eine Reihe lauter endlicher Erscheinungen, in ihnen offenbart sich das Setzen und Zurückkehren ganz und gar nicht, diese Functionen sind nichts als diese Erscheinungen. So ist also, werden wir aber ausrufen, das Endliche das Bleibende, der Schein das Seyn, das Nichtige das Richtige, das Natürliche das Wirkliche? „Nein, man muß den Prozeß als die absolute Negativität als das Aufheben der endlichen Bestimmtheiten erkennen, das Endliche ist nur Schein, sie sind dieß, verneint und negirt zu werden, das Negirtwerden des Endlichen ist das Wahre.“ Das Negirtwerden des Endlichen, auf das wir so eben als den einigen Haltpunkt hingewiesen wurden?„ Ja diese Negativität ist nicht bloßes Aufheben, es ist ein Aufbewahren, ein Erhalten in der Wahrheit der Existenz?“

Wo, wie, wann, auf welche Weise? Habe ich nicht vernommen, daß die zurückgekehrte Idee selbst das Zurückkehren, also vielmehr das Setzen und Gesetztseyn sey?

Es zeigt sich somit, daß wenn man das Absolute oder den absoluten Geist nur dadurch zu fassen weiß, daß man ihn wieder in endlichen Entwicklungsstufen eingehen (durch Setzung des endlichen Selbstbewußtwerdens), und diese seine endliche Form wieder aufheben und so zu seiner ewigen absoluten Gestalt zurückkehren läßt, bei der Fassung dieser letzten Gestalt im absoluten Geiste sich bedeutende unauflösliche Schwierigkeiten ergeben. Entweder nemlich muß man dann die verschiedenen Entwicklungsstufen, d. h. seine bis in die höchsten Sphären hinauf endlichen Momente für das wahre Seyn des Absoluten ansehen, weil allemal und zuletzt immer wieder in sie das Absolute einlenken muß und zuletzt nur hierin ist; oder müssen wir das Negiren dieser Stufen für das Wahre und Letzte halten; wobei man aber dann bei dem absolut Leeren angekommen ist. Eine letzte Auskunft möchte nur die seyn, daß man beide Functionen vereinigt, indem man sagt, die Entwicklungsmomente scheinen zwar allerdings als der Offenbarungs-Inhalt des absoluten Geistes aber nicht so, daß der absolute Geist oder das Absolute in ihrer Endlichkeit untergienge, sondern er ist zugleich die absolute Negativität, das absolute Zurückführen, und so erscheinen diese Entwicklungsstufen ihrer Endlichkeit entkleidet; ihr ganzes, weit ausgedehntes, ewiges Reich ist des Absoluten bleibende Gestalt, aber als Reich des Absoluten ist es absolut seiner

endlichen Dichtigkeit entkleidet; das Absolute ist nicht das Werdende und unruhig von einer Stufe zur andern getriebene, sondern es ist das ewige Ruhen in dem unendlichen Reiche seiner Offenbarungsformen, die einerseits durch die Negativität der absoluten Idee zum absoluten Schein herabgesetzt, andererseits aber durch die Positivität der absoluten Idee zum absoluten Seyn des Absoluten erhoben wird. So würden wir dann im Hegel'schen Systeme nur allmählig den ganzen Reichthum des Absoluten nach seinen unendlich mannigfaltigen Formen, im Prozesse begriffen, erhalten; zuletzt aber müßten wir die ganze Fülle dieser Formen in der Betrachtung fixiren und in einem festen bleibenden Bilde zusammenhalten, auf den ganzen Umfang der Formen aber überall zugleich die absolute Negativität wirken lassen, so daß sie in durchsichtige Scheingestalt sich verklären; und dieses ruhige, sich gleichbleibende, die Wirklichkeit des Auftretens von sich abstoßende, nur in dem abstracten Scheine seiner ewigen Formen sich erhaltende Bild haben wir für das Absolute zu erklären.

Eine Vorstellung mag dieß geben, aber wenn man es begreifen will, welche Bedenken erheben sich dagegen!

Fürs Erste: das Absolute ist als absoluter Geist bestimmt. Tritt uns aber hier auch nur entfernt eine Gestalt des Geistes entgegen? Der Geist wird im Hegel'schen Systeme als ein Selbst oder als das Prinzip des absoluten Selbst in sich habend aufgefaßt. Das Absolute ist selbst seine endliche Entwicklungsstufen, und wäre es diese nicht selbst, so müßten wir es, trotz aller bloß noch zum Scheine herabgesetzter und so durchsichtiger Formen, in denen es seine Existenz hat, dennoch für ein unfreies und als sich nicht selbst in der That angehöriges, endliches und zuletzt nichtiges charakterisiren. Aber fassen wir jene Anschauung der absolut ruhigen Gegenwart des Absoluten in seinen Offenbarungsmomenten auf, wo bleibt das Selbst; mag es alle diese Dinge zwar dem Stoffe oder dem Inhalte nach seyn (und das kann es nicht einmal!); wie vermag es dieselbe selbst zu seyn? Was irgendwie ein anderes geworden, in differenten Formen aufgetreten ist, das hat sich selbst verloren; oder noch mehr, was irgendwie außer sich gekommen ist, in der breiten Ausdehnung seiner Erscheinung auftritt, das ist dann viel tausend anderes geworden; aber es selbst ist es

nicht mehr. Oder ist es auch noch selbst, so ist es dieses Selbst nicht innerhalb diesen außer ihm seyenden Formen der Erscheinung, sondern es ist Selbst abgesehen und jenseits dieser Formen. Denn das Selbstseyn ist die Aufhebung und die absolute Vernichtung aller einzelnen Formen seines Andern; im andern Falle ist es nicht mächtig, sich zu halten, sondern muß nothwendig mit diesem unendlich Andern ganz und gar zusammenfallen. Es muß also der Begriff des Selbsts immerhin rein in sich aufgefaßt werden, und in dieser Hinsicht ist die ewige Gegenwart des Absoluten in seinem Offenbarungs-Schauplatze dahin zu verstehen, daß das Absolute, wenn es je in einem solchen gegenwärtig ist, nicht insoweit es an diesen sich veräußert hat und in ihm gegenwärtig ist, sondern so weit es sich von ihm unterscheidet und denselben, wenn er auch äußerlich irgend auf welche Weise neben ihm existiren sollte, in sich selbst vernichtet, nicht in ihm gegenwärtig ist, als Selbst existirt. Als dieses Selbst aber muß es sich in sich bestimmen, d. h. es kann nicht sein Seyn in verschiedene Formen des Seyns theilen, sich theils in sich, theils in etwas Anderem haben, (so muß es aus einander fallen) sondern das Selbst, welches sich in dem Reiche der Erscheinungsformen offenbaren soll, sollte es auch sich wieder in den Formen des Selbsts setzen, muß dennoch in sich selbst als Selbst bestimmt erscheinen vor- und nach-, überhaupt abgesehen von allen Setzungen, ja es kann, wenn es nicht aufhören soll, Selbst zu seyn, gar in kein Anderes übergehen. Denn entweder ist es, dann aber ist es die ewige in sich bleibende Ueberwindung alles Andern in ihm, und es ist nur immer selbst, das Andere ist absolut ausgeschlossen und vernichtet, oder es geht in Anderes über, dieß aber kann nur mit Aufhebung Seiner als Selbst geschehen, weil das Selbst die Vernichtung des Andern und daher auch das Andere die Vernichtung des Selbsts ist. Es folgt also: entweder ist in der obigen Anschauung des Absoluten demselben das Prinzip des Selbsts oder Ichs genommen, oder es darf von dem Absoluten auch für seine Erkenntniß nicht auf das Bild seiner Offenbarung hingewiesen werden, sondern es ist über und jenseits desselben zu fassen, und eine Philosophie, die das Absolute nur in seinem Anderswerden und Insichzurückgehen fassen

kann, und in diesen Verlauf hinein es bannen will, erweist sich unfähig, das Absolute sachgemäß aufzufassen.

Der Geist wird aber noch häufiger als das Absolute Wissen bestimmt. Ist nun in der gegebenen Anschauung diese Bestimmung enthalten? Unseres Wissens ist das Auftreten (sey es auch noch so rein und durchsichtig) der Functionen des Wissens und des Wissens als Seyn noch kein Wissen, sondern vielmehr ein Seyn; das Wissen ist vielmehr die Vernichtung des Seyns als solchem und die Ueberwindung, in welcher das Ich nicht nur selbst ist, sondern auch sich selbst hat. Hiemit muß, wenn auch das Wissen in die Gegenwart einer Offenbarungsweise hineingestellt wird, dennoch entweder das Wissen als wirkliches aufgegeben werden, weil das auftretende Wissen, wenn es nicht schon in der Bestimmtheit des Wissens auftritt, in die Natürlichkeit des Seyns eingeht, und aufhört, Wissen zu seyn, oder es muß neben dem Seyn und seinen Gestalten als eine absolute, ganz in sich bestimmte Form auftreten, die jenseits alles Prozesses zu halten ist. Denn es verhält sich hier wie mit dem Selbst. Es ist nur das Haben des Seyns für sich durch die Vernichtung desselben, ist es daher das Seyn selbst, so hört es auf Vernichtung desselben zu seyn, sondern es ist selbst vernichtet. Das Wissen ist also ein absoluter, rein in sich bleibender Act, und es fehlt dem Absoluten das Wissen, wenn es nicht stets neben allen Offenbarungsformen gefaßt wird und gefaßt werden kann. Das im Spiegel der entstehenden und vergehenden Gestalten sich selbst anschauende Absolute ist nicht das Anschauende, wenn es nicht außerhalb dieser entstehenden und vergehenden Gestalten absolute Anschauung ist. Auch durch factische Setzung des Anschauens ist es nicht Anschauung, sondern diese muß es absolut in sich bewahren. Es zeigt sich also, daß wenn eine Zweiheit des Selbsts und Wissens in dem Verhältnisse des Absoluten zum Endlichen geläugnet wird, und man aber zugleich glaubt, durch das Selbst und das Wissen des endlichen Geistes vom Absoluten, dieses zu einem Selbstbewußtseyn bestimmt zu haben, daß man in beiderlei Hinsicht im gröbsten Irrthume sich befindet. Denn gehört zum Begriff des Absoluten, daß es ein Selbstbewußtseyn ist, so muß es dieß nach dem Obigen außer dem menschlichen

seyn, es muß in sich die Form des Selbstbewußtseyns haben, indem es unmöglich ist, daß ein an sich nicht Selbstbewußtes durch Setzung und Beziehung eines Selbstbewußtseyns auf sich selbst bewußt werde, da diese Beziehung sonst nothwendig schon zuvor eine selbst bewußte seyn müßte, im andern Falle aber keinen entsprechenden Einfluß ausüben könnte. Will man daher diese Bestimmung für das Absolute halten, so erhält man eine Zweiheit, des Selbstbewußtseyns mit allen seinen vermeintlichen, verderblichen Folgen; läßt man aber das Selbstbewußtseyn als eine in sich seyende Form des Absoluten fallen, so wird weiter durch Setzung und Aufhebung des endlichen Selbstbewußtseyns für das Absolute gar nichts geleistet, ja es ist beides unmöglich.[1]

Betrachten wir nun neben allem diesem den Begriff des absoluten Geistes nach dem Hegel'schen Systeme, so zeigt sich uns hier die Grundanschauung, auf die das Hegel'sche System gebaut ist, nemlich die abstracte, in ihren rächenden und verderblichsten Folgen. Die Abstraction vermag das Seyn in einem gegen sich selbst gleichgültigen Ansichseyn zu erhalten, aber sie vermag es nicht, das Seyn in der That zur Ueberwindung und Erhebung über sich selbst, zu seiner ewig in und bei sich bleibenden Gestalt zu begleiten. Denn diese Kategorie ist die Vernichtung der Abstraction und die Aufweisung ihrer ewigen Wahrheit. Wenn schon bei der logischen Idee dieses abstracte Gebiet in sich unausführbar und irreleitend erschien, so noch vielmehr beim Begriffe des absoluten Geistes. Der Geist als der absolute ist absolute Function, und nur als solche aufzufassen, er kann aber nur als lebendige und das Seyn der Thätigkeit absolut überwindende Function aufgefaßt werden. Die Abstraction aber kann auch die Function nur abstract auffassen, d. h. einerseits als seyend, andererseits ihre Wirklichkeit von sich abstoßend. Daher kann nun in der Hegel'schen Philosophie der Geist nur so erkannt werden, daß seine Functionen als seyend gesetzt werden, und mit diesem Setzen so lange fortgefahren wird, bis der ganze Umfang seiner Functionen seyend aufgetreten ist. Das geistige Seyn aber ist kein seyendes, in dieser Form ist

1) Diese Widersprüche in der Grundanschauung des Systems sind es nun, welche die vielfachen, oben im 3. Kap. namhaft gemachten Uebelstände in der modern-philosophischen Definition des Absoluten zur Folge haben,

es bereits zu Grunde gegangen, daher kommt es, daß einerseits stets, wenn der Begriff des Geistes gefaßt wird, in diese seyende Function eingeleitet wird, weil die Abstraction in Wahrheit nicht über das Seyn hinauskommt, andererseits aber auch das System dennoch nicht in dieser seyenden Function verharren kann (denn das bloß Seyende widerspricht der absoluten Function des Geistes), sondern stets wieder über dieses Seyende vermittelst einer Negativität hinausgeführt wird. Da aber das eine Folge des Standpunktes, das andere Folge der zu betrachtenden Sache ist, die ewig sich widersprechen, ewig gegenseitig einander hervorrufen und in einander übergehen müssen, so muß, auf diesem Punkte angelangt, eine unaufhörliche Nöthigung zur Zusammenfassung von widersprechenden Tendenzen in der Anschauung entstehen, die entweder in ewiger Kreisbewegung sich selbst verzehrt, oder durch einen kühnen Sprung dem einen oder dem andern Elemente der Erkenntniß in den Arm sich wirft, und hierin ohne weitere Rücksicht und Reflexion abschließt. Entweder geht man auf Seiten der ursprünglichen Anschauung, und man erhält das ewige Gegenwärtigseyn des Absoluten in seinen Offenbarungsstufen, jedoch mit Abstoßung ihrer eigenen Wirklichkeit, ganz homogen der ursprünglich abstracten Gestalt des Seyns, nur daß sie dort die in sich ununterschiedene Gleichgültigkeit war, jetzt aber die absolute Gleichgültigkeit der aufgenommenen Formen ist, sie wird als wirklich getödtet und nur ihr Schein in das gleiche und gleichgültige Gebiet des Seyns aufgenommen; oder man stellt sich auf Seiten der zu betrachtenden Sache, nemlich des Geistes, wie er sich von Natur in der Erkenntniß geltend macht, und man wird über jene gleichgültige breite Basis des Absoluten hinausgetrieben, und man erhält nun ein absolut in sich bleibendes, allem zuvorgekommenes, zeitlos, d. h. absolut sich mit sich vermittelndes Ich, das nichts mit dieser werdenden Entwicklung zu thun hat, das absolute Prius, den absoluten Prozeß; da man aber vermöge der Grundanschauung und des philosophischen Standpunktes zur Höhe eines solchen Absoluten sich nicht erheben, sondern alles, was begriffen werden soll, nur wieder unter dem endlichen Schema der Abstraction anschauen kann, so muß auch das letzte absolute Glied, das nur noch als der reine Prozeß auftritt, um nicht endlich sich zu bestimmen,

in eine endliche Fassung heruntergesetzt werden, d. h. man spricht den Satz aus, daß das Resultat ewig zum Anfang sich bestimme oder auf das Widersprechende einer ewigen Unruhe aufmerksam gemacht, ermannt man sich wieder zu der Vorstellung des absoluten Prius; oder endlich, wenn man doch kein Verhältniß mehr von diesem absoluten Prius zur Entwicklung des Systems anzugeben weiß, da das absolute Insichbleiben des absoluten Ich's seinem Wesen nach nur durch eine absolute Vernichtung und Ueberwindung jeder werdenden und seyenden Entwicklung zu fassen ist, so kann man sich in letzter Instanz nur darauf zurückziehen, daß man sagt: das Ich vermittelt sich absolut, zeitlos, was im System gegeben ist, ist nur die wissenschaftliche Entfaltung, und es ist unrichtig, jene Entwicklung und diese Entfaltung identisch zu nehmen, d. h. nun nach dem erwiesenen Widerspruch der Entwicklung und der Entfaltung (denn jene ist wesentlich nicht als Entwicklung aufzufassen), die Entfaltung hat und muß sich unfähig erklären, die Sache, von der es sich handelt, zu erkennen und darzustellen.[1] Ist aber so der absolute Geist, in dem allerdings die höchste Summe der Unfähigkeit des Hegel'schen Systems, das Seyn zu erfassen, sich offenbart, in sich selbst ungenügend aufgefaßt worden, und mußte er nach der Basis des Systems so aufgefaßt werden, so kann es auch nicht befremden, wenn es ihm nicht gelingt, seine Aufgabe, die Idee aus ihrem Andersseyn zu ihrer vollen Freiheit und absoluten Negativität zurückzuführen, zu erfüllen, zumal wenn er nicht einmal die Negativität ist, durch welche das Reich des Gesetzten in absoluter Einheit mit dem Absoluten als seine ewige Gegenwart erhalten werden soll.

Schon weiter oben hat es sich uns gezeigt, daß der Geist unmöglich als aus der Natur hervorgehend gefaßt, daß ferner, wenn auch dieß übersehen werde, unmöglich jenes Zugleichseyn von Natürlichkeit und Geistigkeit in ihm gesetzt werden könne, das der Kampf mit der Natürlichkeit für den Geist nothwendig macht; allein aus dem zunächst Vorhergegangenen ergibt sich nun weiter, daß er auch abgesehen hievon für sich selbst nicht im Stande sey, über seine endliche Gestalt hinauszukommen, und daß daher das mit der Natur gesetzte Endliche auf keine Weise in die Absolutheit zurück-

1) S. v. 2. Kap. S. 74 sqq.

gehen könne, und somit, wenn nach oben angeführten Stellen die logische Idee für sich selbst im Momente der Endlichkeit steht, sie aber zugleich aus der gesetzten Endlichkeit nicht mehr zu sich und über sich in die Sphäre der Absolutheit sich erheben kann, — daß zu überhaupt das Absolute im Hegel'schen System unmöglich werde.

Der endliche Geist hat zwar einen Ausgangspunkt, der schon in die Sphäre des Absoluten gehört, oder will er ihn wenigstens haben, nemlich die absolute und allgemeine Substanz; allein diese, in sich selbst gefaßt als Unmittelbarkeit, die sich gegen das einzelne Seyn bestimmt, hat hierin gleichwohl selbst das Moment ihrer Endlichkeit, und ihre Absolutheit erweist sie lediglich nur in ihrer Function, vermöge deren sie den endlichen Geist setzt, freilich um ihn wieder aufzuheben. Trotz der zuletzt angegebenen Bestimmung aber muß der gesetzte Geist ein endlicher seyn, und als solcher von dem Absoluten sich unterscheiden. Im andern Falle sieht man nicht ein, in wiefern überhaupt ein Fortschritt im Prozesse begründet werden könne. Wie muß aber nun dieser endliche Geist gefaßt werden, der das letzte Moment in der Entwicklung des absoluten Geistes bilden soll? Das Moment seiner Endlichkeit kann offenbar nur darin bestehen, daß, während es Merkmal des Absoluten ist, von seinem eigenen Seyn frei zu seyn, dagegen dieser endliche Geist noch unter dem Seyn und seiner Macht steht. Der endliche Geist ist zwar die Zurückführung des Seyns zu seiner Idealität, aber des in die Relativität eingegangenen Seyns, das zwar allerdings in den verschiedenen ihm möglichen Formen auftritt, und somit auch in der geistigen Form sich offenbaren muß, aber in der Relativität, zu der es einmal sich bestimmt hat, jener absoluten Macht verlustig ging, in der es ihm möglich ist, frei von seinem Seyn zu der allmächtigen Freiheit seiner selbst sich zu bestimmen. So ist der Geist, wie sich auch Hegel ausdrückt, eine seyende Unendlichkeit, aber eben dieß, daß er diese Unendlichkeit ist, bildet das Moment sowohl seiner Einzelnheit als auch seiner Endlichkeit. Einzeln ist er, weil das Seyn einmal in die Relativität eingegangen, an seine eigene numerische unendliche Bestimmtheit anheimgegeben wurde, endlich aber, weil er als ein Einzelnes ein begrenzter ist, und in seiner Gränze zugleich auch die Gränze seiner Macht findet. Das Ohnmächtige aber ist endlich. Welche Bedeutung aber hat diese

Endlichkeit für den Geist? Etwa die, daß er aufhören müßte? Aufhören und Verschwinden heißt für das in seinem Seyn seyende, aufhören zu seyn. Es hört aber auf zu seyn, wenn es nicht mehr ist. Nun ist aber gezeigt worden, daß das Seyn, wenn es aufhören wollte, in die Bewegung zum Nichtseyn nur auf eine seyende Weise übergehen könnte, daß es also vielmehr sich in seinem Seyn erhalten würde. Das an sich dahingegebene Seyn kann also schlechterdings nicht aufhören, sein Aufhören ist vielmehr die numerisch unendlich sich fortsetzende Dauer. Diese Dauer nun ist im Reiche des natürlichen Seyns die unendliche Veränderung und das Anderswerden, indem das Seyn hier der unendlichen Menge seiner Qualitäten, die sich selbst stets andere werden, anheimgegeben, und zugleich dem Princip der realisirten Ohnmacht anheimgefallen ist. Die Fortdauer des natürlichen Seyns ist daher die immerwährende Veränderung. Im endlichen Geist ist der Geist über dieß Dahingegebenseyn an die natürlichen Qualitäten, also das Princip der realisirten Ohnmacht hinausgekommen; er hat den unendlichen Unterschied in sich bewältigt und sich in sich zurückgenommen. Hiemit ist nun einerseits das Princip der Veränderung und Anderswerden absolut vom Geiste ausgeschlossen; und wenn man daher dieses Anderswerden der Endlichkeit gleichsetzt, so ist der Geist die Aufhebung der Endlichkeit, er ist unendlich. Aber da er diese Unendlichkeit ist, so kann für ihn das Moment der Endlichkeit nicht die Bedeutung des Aufhörens haben. Aufhören hieße entweder in die Natürlichkeit zurücksinken, was aber unmöglich ist,[1] oder überhaupt schlechtweg abhanden kommen, was wir nach dem Obigen eben so widersprechend fanden, oder endlich in das Absolute übergehen. Allein hiegegen spricht zuerst das, daß der Ursprung dieses Uebergehens unbegreiflich ist. Relativ seyn ist die absolute Aufhebung des Absolutseyns. Es müßte aber, wenn auf irgend eine Weise das Relative sich selbst zum Absoluten forterheben könnte, das Zugleichseyn dieser beiden Bestimmungen gesetzt werden. Setzt man nun dieses, so ist klar, daß das Absolute wirkungslos in dem Seyn keinen Moment gedacht werden kann; wir würden also nie wieder je die Gestalt eines seyenden Geistes, noch einer einzelnen Entwicklungsstufe, noch aller, da sie einzeln

1) S. o. 3. Kapitel S. 88 sqq.

sind, erhalten. Ist aber auf irgend eine Weise einmal das Relativ-seyn als wirkend und also als wirklich gesetzt, so ist das Princip der absoluten Allmacht, der totalen Macht des Seyns aufgegeben, und an dessen Statt ist als wirklich und reell aufgetreten die Ohnmacht des Seyns. Es ist dann hiebei einleuchtend, daß dieses Princip als ein wirkliches und reelles, einmal gesetzt, bei allen verschiedenen und fördernden Gestalten in sich, dennoch nie über sich selbst hinauskommen kann, weil alle seine Bemühungen nur unter dem allgemeinen seyenden Charakter seines Wesens ausgeführt werden können. Es kann also das an sich selbst dahingegebene Seyn wohl als in sich bleibend, als sich in sich zurücknehmend auftreten, es kann in der Gestalt der Endlichkeit bis zu der der seyenden Unendlichkeit erscheinen (freilich auch hier nicht in einem übergehenden Prozesse von der einen Form in die andere), aber es kann nicht bis zu dieser allmächtigen Freiheit von seinem Seyn sich erheben, weil es zu seinem Begriffe gehört, jene allmächtige absolute Freiheit aufgegeben zu haben. Auch der Umstand, daß nach dem Hegel'schen Systeme der endliche Geist von dem absoluten gesetzt ist, ändert an dem gefundenen Resultate nichts. Denn einmal ist auch das Absolute, in wie weit es dem endlichen Geiste als einzelne Gestalt (nemlich als Ansichseyn oder Unmittelbarkeit) gegenüber steht, eine endliche, nnd es bleibt uns also das Absolute nur eine Bewegung, die über beiden Gebieten sich nothwendig halten muß, sodann aber ist das Eingreifen des Absoluten in das Endliche, oder das Uebergehen des Absoluten in den endlichen Geist immerhin ein unerklärliches Räthsel. Denn es muß das Absolute selbst schon in sich zur Endlichkeit sich verändern (was allerdings in der Endlichkeit der ersten Gestalt sich bethätigt, zugleich aber eine der härtesten Zumuthungen des Systems ausmacht), sodann aber, wenn das Absolute zur Endlichkeit sich verändert hat, so ist dieses Endliche oder Relative, trotz seines Ursprungs, nichts mehr oder weniger, als das Endliche und Relative, und es muß ganz seinen Gesetzen anheimfallen, so daß das Absolute, soll es allerdings erhalten werden, dann gewiß noch außerhalb diesem Endlichen dennoch seine ungetrübte Sphäre haben muß.

Wie aber durchaus kein Princip für das Hinausgehen des endlichen Geistes über sich aufgefunden werden kann, so ist zweitens

ebenso auch die Ausführung einer solchen Erhebung über sich selbst unmöglich. Alle Thätigkeit und alle Bewegung des Geistes muß natürlich, da sie vom Geiste dieser seyenden Unendlichkeit ausgeht, den Charakter ihres Wesens und ihrer Natur in sich aufnehmen. Es wird also, da keine Function jenseits der Form ihres zu Grunde liegenden Seyns vernünftiger Weise angenommen werden kann, wenn sie nicht das absolute Nichts seyn soll, jede Function und jede Bewegung des Seyns sich selbst und alle ihre einzelnen Momente continuiren; es leuchtet also ein: daß der endliche Geist, einmal gesetzt, sich selbst erhalte; daß es sein Begriff sey, sich selbst zu erhalten, und daß daher von ihm aus kein Uebergang ins Absolute zu hoffen ist.[1]

Vielleicht wird hier noch entgegen gehalten: es sey eine falsche Auffassungsweise, wenn man dem natürlichen und dem geistigen Seyn, überhaupt dem relativen Seyn eine solche handfeste, unveräußerliche Existenz zutheile, da sich dieses Seyn vielmehr als das unwahre erweise, und somit sein Seyn auch nichts weiteres als ein Schein seyn könne, der eben, weil er in sich keine Wahrheit habe, vom Absoluten gesetzt und wieder in sich aufgehoben werden könne, ohne daß dieß sich darin verendliche. Wir wollen nun zwar hier die Frage, ob und wie das relative Seyn seyn könne, nicht ausmachen; allein wenn dieselbe auch dahin entschieden würde, daß es nicht seyn könne, so würde noch keineswegs das folgen, was man hier folgen läßt, daß nemlich das relative Seyn, nachdem es einmal geworden ist, zuerst sey und zwar als ein wirkliches, dann aber nachher dennoch wieder bloß zum Schein herabgesetzt werden könne. Im Gegentheil hievon müßte aus dem angenommenen Satze vielmehr gefolgert werden: das relative Seyn kann nicht seyn, also hat es nicht blos nur den Schein des Seyns, sondern es ist überhaupt gar nicht und noch gar nie gewesen. Denn was soll ein solcher Schein, der dem relativen

1) Vgl. hiezu die weiteren Entwicklungen oben. Auch wird es hier erklärlich seyn, warum (nach S. 128) die Anschauung der Zusammenschließung des endlichen Selbstbewußtseyns und des absoluten von Hegel nur unter einem mehr mystisch-ascetischen Bilde gegeben werden konnte. Denn diese mystische Ascese ist nichts anderes, als das gewaltsame supreme Ueberspringen und Zusammenfassen dessen, was nach der in der Sache selbst gelegenen Dialectik auf unveränderliche Weise geschieden ist.

Seyn gelaſſen wird, ſeyn? Iſt es die Vorſtellung des abſoluten Verſchwindens oder Uebergehens, ſo iſt es ein eitler Verſuch, denſelben mit dem Aufgeben des relativen Seyns dennoch als den Erſatz der handfeſten Wirklichkeit feſthalten zu wollen. Denn ſein Weſen iſt dann das Verſchwinden, d. h. das Nichtſeyn, nicht das Seyn. Es iſt jedoch das relative Seyn vom Hegel'ſchen Syſteme ſelbſt handfeſt genug gefaßt, und nothwendig ſo gefaßt worden. Denn wenn von einer Einwirkung des Objectes, von einem ſich Offenbaren des Seyns, wie es an ſich ſelbſt beſchaffen ſey, ja von einem Ernſte und Bewährtwerden der Idee in den Gegenſätzen, die Rede iſt, ſo ſieht man nicht ein, auf welche Weiſe dieß in einem bloßen nichtigen Scheine geſchehen kann, zumal da dieſe Bewährung im Schein ſchon in den Momenten der logiſchen Idee und auch dort inconſequent genug bereits geſchehen iſt. Es erſcheint alſo das Seyn wie es ſelbſt iſt, d. h. in ſeinem Dahingegebenſeyn an ſich, und es fragt ſich, wie kann dieß bloß der Schein von ſich ſeyn? Es iſt hiebei klar, daß, wenn das Seyn einmal auftritt, und zwar ſo, wie es ſelbſt beſchaffen iſt, es die unveräußerlichſte Beſtimmung deſſelben ſeyn muß, zu ſeyn, ſo wie das Nichtſeyn als ſein unvereinbarſter Gegenſatz erſcheint, weil ſonſt das Seyn zu dem gleichgültigſten Begriffe herabgeſetzt werden muß, der gegen alle Ausſagen ſich indifferent verhält. Unter dem Scheine aber könnte man nichts anderes verſtehen, als das Daſeyn eines Dinges in den correlaten Beſtimmungen des Seyns, wie individuelle einzelne Form, Mannigfaltigkeit der Erſcheinung ꝛc., ohne damit zugleich der innern Natur des Seyns, als einer in die ganze Realität der Exiſtenz eingehenden, anzugehören. Es wäre alſo der Schein das Feſthalten eines Dinges in der Kategorie des Nichtſeyns. Iſt aber das Nichtſeyn ſchon dem Seyn überhaupt abſolut widerſprechend, ſo iſt weiter klar, daß ein Ding oder das ganze Reich der Dinge in ſeinen unendlichen Formen noch viel weniger in der Kategorie des abſtracten Nichtſeyns erſcheinen könne, zumal da erweislicher Maßen die Particularität der Dinge außerhalb der Dahingabe des Seyns an ſeine unendliche Möglichkeit ſchlechthin unmöglich iſt. Es kann alſo das Reich der Dinge, wenn es ſeyn ſoll, nur in der Kategorie des wirklichen Seyns auftreten. Iſt daher einmal dieß Seyn wirklich, ſo iſt das Ver-

langen, daß es abſtract nicht ſeyn oder aufhören ſoll, ein viel Widerſprechenderes, als das Seyn einer Exiſtenz, die dem Begriffe des Seyns nicht entſpricht; denn in letzterem Falle iſt die Conſequenz nur die, daß dieſe Exiſtenz entweder nicht oder nicht ſo ſeyn kann, im erſtern Falle aber, wenn das Seyn in die abſtracte Beſtimmung des Nichtſeyns eintreten ſoll, hebt das Seyn überhaupt ſich auf und wird unmöglich. Das Umſetzen des Seyns in den Schein oder zu einer Scheinexiſtenz, mit der dann freilich alles anzufangen wäre, iſt alſo eine der größten metaphyſiſchen Unmöglichkeiten. Wenn daher das relative Seyn nicht möglich iſt, dann tritt es ganz und gar nicht auf, und man muß es verſchmerzen können, oder wenn es dennoch auftritt und auftreten kann, ſo folgt nur, daß auch das reelle Seyn eine derjenigen Klippen iſt, an denen das Gefüge der Hegel'ſchen Philoſophie zerſchellt.

So wagt man denn endlich den letzten Verſuch und ſagt: „die Aufhebung muß nicht als wirkliche, ſondern als ideale aufgefaßt werden.“ Hiegegen aber ergibt ſich von ſelbſt folgende Gedankenreihe. Iſt die Aufhebung auch ideell, ſo muß ſie doch gleichwohl eine Aufhebung ſeyn, d. h. weiter: der Act der Aufhebung muß in einem Verhältniſſe zu dem Gegenſtande, von dem es ſich handelt, bleiben, denn ſonſt hört die Aufhebung auf, eine ſolche zu ſeyn. Nun kann aber der Sinn der Dictums kein anderer mehr ſeyn, als der: nicht mit der gemeinen Wirklichkeit des Dings, ſondern mit der innewohnenden Idee ſchließe ſich die abſolute Idee zuſammen, von ihr aus gehe der Prozeß. Nun aber fragt es ſich, welches Schickſal hiebei das ideelle, womit der Zuſammenſchluß geſchieht, erleide. Offenbar muß dieſes Ideelle in den Prozeß eingehen, es ſelbſt muß alſo nun aufgehoben werden und übergehen (nätürlich in einer ſeyenden Entwicklung) in die abſolute Idee. Denn im andern Falle könnte man die Aufhebung nicht mehr begreifen, weder in ihrem Verhältniß zum Aufgehobenen, noch in ſich. Was ſoll eine Aufhebung, die nicht aufhübe, ſeyn? Wird aber ſo das Ideale der wirklichen Exiſtenz entzogen, ſo muß es nothwendig einiges Bedenken erregen, welches Schickſal dann dieſe wirkliche Exiſtenz erleide. Offenbar ſollte dieſe Exiſtenz nach dem Sinne des Syſtems alsbald in ſich zerfallen und abſolut verſchwinden, alſo nicht da bleiben, wie es im Sinne des Erfinders

dieſer Theorie liegt,[1] obgleich das Verſchwinden eben ſo unmöglich iſt. Was iſt aber wohl das Ideale in der wirklichen Exiſtenz? Iſt es das Abſolute in ſeiner abſoluten Form ſelbſt, ſo kann und braucht das Abſolute ſich natürlich gar nicht mit ihm zuſammen zu ſchließen; iſt es aber das Abſolute nicht, ſondern das Relative, ſo hat auch der Zuſammenſchluß mit dieſem Idealen ſelbſt ſeine ganz eigenen unauflöslichen Schwierigkeiten. Denn nicht nur der Uebergang aus der Natur in den Geiſt, ſondern auch aus dem Geiſt in das Abſolute hat ſich als unmöglich erwieſen. Wir müſſen alſo auch hier zuletzt bloß einen Schein des Abſoluten in und aus dem Relativen ſetzen und dieſen in den Prozeß des Aufgehobenwerdens einſchließen. Der Schein des Abſoluten aber iſt eben ſo unmöglich, als der des Relativen; ſein Entſtehen ohne ein Eingehen in die Relativität iſt unmöglich, ſein Seyn in und unter dem relativen Seyn widerſprechend, und zuletzt ſeine Aufhebung ein directer Widerſpruch. Denn was ſoll an dem Schein aufgehoben werden? Er iſt ſeinem Begriffe nach (ſonſt würde er nicht mehr bloß ſcheinen) das bloß Paſſive, das ſein Seyn jenſeits hat; es iſt daher weder in ihm ſelbſt ein Princip der Bewegung, noch auch iſt er von außen in eine Bewegung zu bringen. Denn in ſeiner abſoluten Jenſeitigkeit iſt es ſchlechtweg unmöglich, ein Verhältniß zu ihm, und in Beziehung auf ihn, ein Leben in ihm zu gründen, und ſomit auch irgendwie ihn zu einer Bewegung zu veranlaſſen. Es bleibt ſomit nichts übrig, auf das eine ideale Aufhebung geſtützt ſeyn könnte; da entweder die Vermittlung keine iſt, oder das ideale Moment derſelben mit der realen Exiſtenz ihres Gegenſtandes zuſammenfällt, zumal wenn es ſich erwieſen hat, daß überhaupt das Ideale ſtets mit der Stufe des Seyns, auf der es ſich befindet, zuſammenfallen, oder vielmehr in ſeine Realität übergehen muß, und es kein Extraverhältniß gibt, in welchem jenes unverſehrt im Innern des Dings erhalten würde. So zeigt es ſich alſo: daß im Abſoluten, als derjenigen Sphäre, in welcher alle Widerſprüche des tiefer ſinnenden Geiſtes gelöst werden ſollten, anſtatt deſſen vielmehr alle die Widerſprüche, die ſchon das Prinzip der Philoſophie in ſich hat, nur bloß und offen dargelegt werden, und ſo zuletzt daſſelbe ſeine Unfähigkeit klar an den Tag gibt mit der Erklärung: es ſey ihm eine

1) Vgl. oben S. 95.

allzugroße Bürde aufgeladen worden, wenn ihm die Rückführung der schon unrechtmäßiger Weise aus ihm entlassenen Idee übertragen wurde, da ihm schon zuerst durch den fatalen Satz von der Identität des Denkens und des Seyns alle Energie, und nun vollends durch sein allerdings aus seiner Thatlosigkeit nothwendig erfolgendes Eingehen in die Natürlichkeit und Relativität des Seyns, alle Macht und Gewalt genommen worden sey. Es ist deßhalb nicht zu verwundern, wenn es seine Hand von der Arbeit zurückzieht, das ganze Gebäude des endlichen Seyns seinem eigenen Schicksale überläßt, sich selbst mit verborgener unnahbarer Unbekanntheit umschanzt, und gegen alle weitere Anforderung indifferent bleibt. Auf die Seite des nun zerfallenden Organismus der Gestalten des endlichen Seyns sind aber sowohl die Idee als die Natur und der endliche Geist gefallen, d. h. alles deutlich und vernehmlich im Systeme der modernen Philosophie Ausgesprochene; alles übrige, d. h. das nicht Ausgesprochene, dem Harren und Seufzen der Kreatur zu Vergleichende, das haben wir auf der andern Seite zu suchen.

Wir sehen also, das Absolute kann, nachdem es einmal in den Prozeß eingegangen ist, durch keine Vermittlung zu sich selbst zurückgebracht werden, und zugleich ist der ganze Gewinn, den man von diesem Eingehen in die Natur und den endlichen Geist für das Absolute hoffte, nur ein vermeintlicher, indem sowohl die Wirklichkeit, in die es eingegangen, als auch das Selbst und das endliche Wissen immer jenseits seiner und daher nichtig bleibt; was sich aber bewährt, ist nichts als die Unfähigkeit des Hegel'schen Absoluten, diese Bestimmungen zu den seinigen zu machen, oder dieselben von ihrer endlichen Form zur absoluten Gestalt zu erheben.

B.

Bis hieher haben wir vornehmlich die materialen Grundbegriffe des Systems unserer Betrachtung unterworfen. Die Seele aber will das System haben in ihrer Form, nemlich dem Prozesse. Hier in der richtig aufgefaßten Lehre des Prozesses, glaubt man vielleicht noch, müssen die zum Vorschein gekommenen Uebelstände und Widersprüche sich auflösen und erweisen, daß die Ergebnisse der Kritik nur die Folgen einer noch nicht bis zum wahren Centrum der Philosophie eingedrungenen Auffassungs-Weise seyen. Wir

werden daher dem dialectischen Prozesse für sich unsere genaueste Aufmerksamkeit schenken; indessen, da im Vorangegangenen nicht vermieden werden konnte, die einzelnen Gänge des Prozesses zu beleuchten, so werden wir uns auch für das Einzelne desselben kürzer fassen können, und vielmehr nur die Aufgabe haben, einen kritisch-beleuchtenden Gesammtüberblick über die Lehre vom Prozesse zu werfen.

Der dialectische Prozeß soll das immanente Hinausgehen über die Einseitigkeit und Beschränktheit der Verstandes-Bestimmungen seyn, worin diese als das, was sie ist, nemlich als ihre Negation sich darstellt. Da aber diese Dialectik nicht eine bloß der Sache äusserliche, sondern ihr immanente ist, so muß nothwendig schon vor diesem dialectischen Hinausgehen über die Endlichkeit diese selbst gesetzt seyn in ihrer Einseitigkeit und ihrer Beschränktheit. Das Endliche aber setzt sich nicht selbst, da es für sich keine Wahrheit hat, es muß also gesetzt werden, oder das Unendliche muß sich zum Endlichen verändern oder als solches setzen. Weiterhin kann das immanente Hinausgehen ebenfalls nicht ein bloßes Negiren oder Aufheben seyn, sondern es muß nothwendig ein positives Resultat haben, so daß das Abstracte zugleich das Concrete als Einheit unterschiedener Bestimmungen ist. Es zerfällt also der Prozeß im ganzen in drei Entwicklungsmomente oder in drei Functionen, die freilich einem und demselben Ganzen angehören, nemlich, der Sache, die sich entwickeln soll. Da aber diese Entwicklung der Sache selbst eine ewige ist, so erhält der Prozeß für dieselbige, die zuletzt als das Seyn (das Absolute) sich überhaupt ausweist, die Bedeutung, daß er die ewige Form ist, unter und in welcher das Seyn aufgefaßt werden soll und kann. [1] Und allerdings muß es das Hauptgeschäft der Philosophie seyn, diejenige Form aufzusuchen, unter welcher das Seyn zu seiner wahren ihm selbst genügenden Existenz gekommen ist. Wäre daher die angegebene wirklich auch die objective Form des Seyns, so müßten nothwendig in ihr alle Widersprüche, welche innerhalb der einzelnen Entwicklung des Seyns sich ergeben mögen, ihre Erledigung und

1) Vgl. Encyklop. §. 79—82, wo die angegebenen Entwicklungs-Functionen die Form des Logischen (und also des Seyns überhaupt) genannt werden.

Auflöſung finden. Das Seyn iſt alſo nur in Form des Prozeſſes vorhanden, und zwar

a) indem es ſich in abſtracter Form, als eine abſtracte Allgemeinheit zu einer Unmittelbarkeit ſetzt oder verändert, was als die potentia, δυναμις des Seyns erſcheint. [1] Dieß iſt das Anſichſeyn.

b) indem es das an ſich ſeyende oder jene abſtracte Unmittelbarkeit für ſich ſetzt, d. h. es iſt das Sich in ſich unterſcheiden, ein Auftreten der in jener Unmittelbarkeit geſetzten Unterſchiede,

c) indem es dieß Sich in ſich unterſcheiden, dieſe Unterſchiede aufhebt, die Einheit der Beſtimmungen in ihrer Entgegenſetzung auffaßt, oder das Unterſchiedene als ein Anderes negirt und es zur Einheit, zu ſeinem wahren Seyn zurückführt.

Wenn wir nun dieſe dreifache Function, in der das Seyn auftreten ſoll, überblicken, ſo kann uns nicht entgehen, daß die einzelnen Actionen derſelben durchaus nicht gleicher Natur ſeyen. Zuerſt, was die erſte betrifft, ſo iſt ſie, theilweiſe auch die zweite, in einem geraden Gegenſatze mit der dritten begriffen. Denn ſie iſt diejenige Veränderung im Seyn, welche daſſelbe ſetzt und zwar als ein ſeyendes, als ein bloß ſich in ſich haltendes aber durchaus nicht als ein ſich in wirklicher actueller Freiheit über ſich erhebendes. Es treten ſomit dieſe Actionen in ganz anderen Kategorien auf, als die letzte. Bei der zweiten aber tritt ein Wechſel der Actionen ſchon innerhalb ihrer auf. Denn einerſeits iſt dieſe Geſtalt das Unterſcheiden, andererſeits aber das Setzen dieſer Unterſchiede. [2] Nun aber iſt an ſich klar, daß das Setzen von Unterſchieden nur in einem ſehr uneigentlichen Sinne ein Unterſcheiden genannt werden kann; indem zwar durch dieſe Thätigkeit etwas geſetzt wird, das Stoff zur Unterſcheidung giebt, aber gewiß an und für ſich kein Unterſcheiden iſt. Denn ſo weit

1) Cfr. Hegel Geſch. der Philoſoph. I. S. 33.

2) Vgl. ibid. S. 38. „Es iſt einfach und doch unterſchieden, und ſo kommt es zur Exiſtenz der Unterſchiede.“ In der Logik bildet dieſe Action das Moment der Reflexion und der Vermittlung, alſo das Sich in ſich und für ſich Unterſcheidens und Hinausgehens über den Unterſchied, ein Auflöſen und Uebergehen. Hier iſt daher mehr das Dialectiſche in's Auge gefaßt, während in der erſten Stelle das Moment des Setzens der Unterſchiede.

es bloß ein Setzen von Unterschieden ist, so weit ist es für sich kein Unterscheiden, sondern ein bloßes Setzen, das von dem ersten Setzen oder der Veränderung zum Allgemeinen nur etwa darin sich unterscheiden kann, daß dieses Setzen ein noch unfreieres und der bloßen Natürlichkeit anheimgegebenes ist. Das Unterscheiden aber oder Auflösen und Aufheben der hier zugleich gesetzten Bestimmungen, oder das eigentlich dialectische, ist eine Function, die offenbar von dem wirklichen Eingehen in die Unterschiede frei gehalten werden muß, weil ihm in diesem Falle die Freiheit und Reflexionskraft zu einem solchen Geschäfte nothwendig mangeln müßte. Die dritte Action ist, wie schon gesagt, ganz verschieden von der ersten und theilweise der zweiten; dagegen aber ist es schwer, sie im Unterschied von einem und zwar dem letztgezeigten Theile noch der zweiten zu halten. Die Aufhebung theilweise wird schon in der zweiten geleistet, man könnte daher nur sagen, die dritte Action ist das Zurückgekehrtseyn.[1] Allein das Zurückgekehrtseyn ist keine Action mehr, läßt sich daher auch nicht mehr als Glied des Prozesses ansehen, wobei es dann freilich nach dem System einseitig und endlich sich bestimmen würde. Sagt man aber, „daß es die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung auffasse,“[2] so ist unklar, wie dieß anders geschehen könne, als durch die Aufhebung, da diese nicht die Aufhebung des Endlichen seyn kann, ohne daß es zugleich auch die Erhaltung desselben als Unendlichem ist; es müßte also die dritte Action nur mehr für die subjective Entfaltung der Erkenntniß seyn, wie allerdings der Terminus einer Auffassung der Einheit ꝛc. vermuthen läßt.

Wir wollen nun nicht nachweisen, daß der Prozeß als Einheit nach dem bisherigen unmöglich werde, indem die verlangten Actionen theils in sich, theils in den verschiedenen Stufen seines Auftretens ganz widersprechender und unvereinbarer Natur sind; wir verweisen hierüber auf die vorstehende Kritik der materiellen Grundbegriffe des Systems, wo dieß seine Stelle finden mußte: aber was sich uns zunächst als Consequenz ergibt, ist:

Der Prozeß des Hegel'schen Systems kann un-

1) Vgl. Encyklop. §. 83. u. §. 82.

2) Vgl. die oben S. 158. angeführte Stelle, wo, wie in vielen andern, die dritte Action eine ganz unbedeutende Rolle spielt, ja gar nicht vorkommt.

möglich als die absolute Form des Seyns angesehen werden, und zwar, weil er gar keine Form ist, und sich noch nicht entfernt zum Begriffe der Form erhoben hat.

Dieser Satz ergibt sich aus Folgendem:

1) Der Prozeß selbst wechselt in sich, nicht nur in verschiedenen, sondern auch in denselben Gliedern die Form seiner Existenz; das einemal erscheint seine Thätigkeit in Kategorien des Seyns und zwar folgerichtig des reinen und reellen Seyns, das anderemal in Kategorien des Denkens, wieder einmal in den Kategorien des persönlichen Seyns. Hieraus ergibt sich, daß die Functionen des Prozesses ganz abstract und ohne weitere Rücksicht bloß als Thätigkeiten und nichts weiteres aufgefaßt wurden, wobei dann leicht erklärlich ist, warum das absolute Seyn auf solche Weise nie zu sich selbst kommen konnte.

2) die Form des Seyns wird bei'm Prozesse bereits vorausgesetzt, es kann also der Prozeß nicht auch zugleich die Form des Seyns seyn.

Die erste Stufe, von welcher der Prozeß ausgeht, erscheint bereits in einer und zwar sehr bestimmten (unendlich vermittelten an sich selbst aber unmöglichen) Form des Seyns. Im ganzen Systeme aber wird nirgends das Werden dieser ersten Stufe nachgewiesen, sondern in ihr tritt ohne alle Vermittlung das Seyn überhaupt auf. Wollte nun der Prozeß die Form des Seyns seyn, so müßte nothwendig auf eine vernehmliche Weise das Uebergehen des Seyns in diese Form oder das Sich bestimmen zu derselben dargethan werden und es müßte dann auch eben diese Form nicht etwas anderes der Bestimmungsgrund für die weitere Bestimmung derselben abgeben. Beides aber ist nirgends der Fall. Wir sehen auch hier verschiedene Actionen, nirgends aber Formen derselben. Denn wenn auch bald Uebergehen in Anderes bald Setzen genannt und beide von einander unterschieden werden; so bezieht sich der Unterschied doch stets nur auf das Verhältniß der einen Gestalt zur andern, d. h. in wie fern sie nun in ihr sey; die Thätigkeit des Setzens selbst ist nichts desto weniger nur als Thätigkeit bestimmt, wodurch die potentia in ihre ἐνεργεια übergeführt wird. Daher tritt denn auch das vom Ansich aus Ge-

setzte nie in einer eigenthümlichen Form auf. Immer sehen wir es im Verlaufe des Prozesses wieder zu demjenigen herunter sinken, was es schon gewesen ist. Als Beweis hiefür haben wir hier anzuführen die schon bei der Entwicklung der materiellen Grundbegriffe aufgefundenen Widersprüche, daß nemlich das in seine einzelne Verwirklichung oder in sein Fürsichseyn übergangene Seyn, um in der Einheit des Prozesses erhalten werden zu können, die ihm eigenthümliche Form von sich abstoßen, sie zu einem bloßen Schein herabsetzen müsse; [1] und daß dann im weiteren Fortschritte das zu sich gekommene und in sich selbst zurückgekehrte, dieß nur seyn kann, insofern es zugleich auch zurückkehrend ist, also auf's neue den gleichen Prozeß und somit jene bereits überwundene Formen des Seyns wieder setzt. [2] So erscheint demnach der Prozeß selbst in einem ganz gleichgültigen Verhältniß zu den verschiedenen Formen des Seyns, und es ist nicht nur beim ersten Entwicklungsmomente, sondern auch bei den folgenden ihre bestimmte Form rein vorausgesetzt und unbeachtet gelassen.

Dieser Schluß aber ergibt sich schon, auch abgesehen von den materiellen Schwierigkeiten, die sich erheben, aus dem Anblick des Schemas, in welchem der Prozeß auftritt. Wenn jede Stufe des Prozesses wieder alle übrigen in sich eingeschachtelt enthält, so ist an sich klar, daß die Thätigkeit, in welcher der Prozeß verläuft, nicht in einer bestimmten Form des Seyns auftreten kann. Unmöglich ist die das Seyn in sich haltende Form zugleich eine solche, die dasselbe auf irgend eine Weise verwirklicht, und wieder als absolute Negativität in sich zurückführt; sondern wenn jene ursprüngliche Thätigkeit zugleich diese beiden letztern in sich aufnimmt: so ist der Unterschied der Thätigkeiten entweder hinsichtlich der Form zur vollkommenen Gleichgültigkeit herabgesetzt, oder die Thätigkeit hat widersprechende Elemente in sich aufgenommen und muß sich auflösen. Man könnte hier vielleicht entgegnen: diese Formen seyen Formen des Seyns, und insofern müsse jede in ihrer Weise die Totalität der Form des Seyns überhaupt in sich haben; nur daß dieselben dann jedesmal in dem Charakter derjenigen Sphäre auftreten, die die herrschende sey; allein, es ist leicht zu erachten, daß wenn man die Form an

1) S. o. S. 234.
2) S. o. S. 69.

die Thätigkeit bindet, diese aber immer alle Formen zu realisiren hat, dieselbe nothwendig in eine Unendlichkeit der Zerfällung in sich eingehen muß, über welcher sie als ganze, über eine Sphäre sich erstreckende, nothwendig zu Grunde gehen muß. Denn bei genauer Betrachtung muß sich ergeben, daß jedes Ansich, zugleich wiederum das Für- und An- und Fürsich in sich selbst, und somit also das Ansich als A das A in der unendlichen Potenz und ebenso auch B und C als die andern Stufen in derselben Potenz in sich haben muß; woraus sich aber dann weiter ergibt, daß dann auch B wieder A B C in unendlicher Potenz u. s. f. enthalte, und somit an eine Vollendung und Einheit gar nie gedacht werden könne. Läßt man also die Actionen des Prozesses zugleich als die Formbestimmung des Seyns auftreten, so erweißt sich diese schlechtweg als unmöglich; oder das Formprinzip des Seyns muß ein anderes seyn, als das des Prozesses. Dieß ergiebt sich auch

3) daraus, daß die Action des Prozesses in einem ganz unmöglichen Verhältnisse steht zu der darauf gegründeten oder durch sie gesetzten Stufe des Seyns. Wir haben offenbar den Act des Ueberganges oder des Setzens zu unterscheiden von dem Acte des Uebergegangenen oder Gesetztseyns, und demnach können wir das Letztere nur in unterbrochener Continuität mit der Sphäre seines Ausgangspunktes als ein Bestimmtes erhalten, denn nur gegen jene und etwa auch gegen das Nachfolgende bestimmt es sich, losgetrennt von diesem Zusammenhange wäre es das Unbestimmte, sich selbst Ueberlassene, das wieder in sich die unendliche Möglichkeit von Allem hätte, freilich ebenso sehr ohne die Macht, sich in jener Möglichkeit zu realisiren. Die verlangte Continuität aber kann vernünftiger Weise durch nichts geleistet werden, als durch das Dazwischentreten der Action des Prozesses. Nun aber fragt es sich, in welchem Verhältnisse steht die gesetzte Stufe des Seyns zu dem Setzen, durch das sie ist? Entweder ist kein Unterschied da: das Setzen und das Gesetzte sind auch ihrer Form nach unmittelbar identisch: aber in diesem Falle muß dann das Setzen als formbestimmtes der oben bemerkten unendlichen Zerfällung in sich anheimfallen; als Formloses aber ist es die prinziplose Veränderung, wenn man es noch concret auffaßt, im andern Falle die Ohnmacht, die es nie zu einer Bestimmtheit oder zu

ihrem Ziele bringen kann, sich somit in ihrer eigenen Unmöglichkeit erweißt und auflöst. Oder es werden die Actionen des Prozesses und sein Resultat geschieden; aber dann ist aller Zusammenhang zwischen ihnen zerrissen. Denn es muß irgendwo ein Punkt eintreten, wo der Prozeß aufhört, Action zu seyn, und wo er beginnt eine bestimmte sich in sich haltende Stufe des Seyns zu seyn. Im letzten Punkte aber muß sich diese schlechtweg von der Action des Prozesses (Setzens, Uebergehens) losreißen; denn sie muß sich in sich sammeln, also jeden Fluß des Werdens absolut von sich abstoßen, oder der Prozeß muß in sich selbst sich zu dieser bestimmten Stufe des Seyns bestimmen; dann aber hört dieselbe auf, mit der ganzen Reihe des Seyns vermittelt zu seyn, weil dieß bloß durch das Medium des Prozesses geschieht, und sie fällt den oben bemerklich gemachten Uebelständen eines abgestorbenen Seyns anheim.

Auf gleiche Weise verhält es sich ferner mit allen denjenigen Ausgangs-Stufen, die durch den Prozeß selbst in das Gesetzte übergehen und sich verändern. Entweder ist dieses Uebergehen ein solches, welches der Stufe ihr Seyn als sich in sich haltendes unmöglich macht, indem nemlich das Seyn gar nichts anderes ist, als dieses Uebergehen; dann aber verliert sie das Prinzip ihrer Bestimmtheit vollkommen, und da nur noch das Uebergehen, nicht aber das Uebergehen von einem Bestimmten aus übrig bleibt, jenes aber das absolut Formlose ist, so muß alle Bestimmtheit, alle Unterschiedenheit des Seyns hiemit überhaupt zu Grunde gehen. Oder im andern Falle ist das Uebergehen ein unmögliches: denn das sich in sich haltende, muß das sich Entlassen und Uebergehen absolut von sich ferne halten, denn wenn es dieß wirkend in sich hat, so sind die Schranken seiner Herrschaft durchbrochen, und die Stufe des Seyns ist nie eine sich in sich haltende gewesen. Es ist also eine absolute Kluft zwischen einer bestimmten Stufe des Seyns und einer weiteren Action des Prozesses bestimmt, die ihrerseits ebenfalls nur durch einen absoluten, allen Gedanken an die Sache, um die es sich handelt, in die Schanze schlagenden Sprung beseitigt werden kann. Dieß gilt aber von allen Actionen des Prozesses, indem schon früher gezeigt wurde, daß eine Thätigkeit also auch ein Setzen nie über das Seyn in einer bestimmten Form desselben hinausreiche. Es

kann also auch das Setzen nichts anders seyn, als ein sich Verändern oder Uebergehen zu einem andern. Hieraus ergiebt sich aber dann einfach der folgende vierte Satz.

4) Der Prozeß als eine bestimmte Form des Seyns gefaßt ist ein sich selbst widersprechender Begriff. Es ist nemlich dem Prozeß eigenthümlich, die Veränderung des Seyns zu seyn, und zwar nur die Veränderung, das Uebergehen, nicht aber das aus diesem Verändern und Uebergehen Hervorgegangene. Denn in diesem Falle würde er die Continuität des Seyns aufheben. So aber als bloßes Uebergehen und Sichverändern muß es seinem Begriffe widersprechen, überhaupt irgend eine bestimmte Form zu seyn. Denn so weit er eine Form hätte, wäre er nicht mehr bloß das Uebergehen, d. h. Ausgehen von einem Einmünden in das Andere, sondern er müßte sich selbst in dieser Form halten. Dadurch aber würde die Veränderung, wenn wir sie uns auch jetzt noch denken könnten, nicht mehr eine continuirliche, sondern sie würde in eine unendliche Reihe von einzelnen Sphären oder Kreise des Seyns sich verwandeln, die aber nothwendig von einander sich lostrennten, und also entweder doch wieder durch das Problem eines formlosen Prozesses zusammengehalten werden müßten, oder in immer größer werdendem Risse absolut auseinander träten. Oder mit andern Worten, das Uebergehen in Anderes wird unmöglich, wenn nicht das Uebergehende für das Uebergehen der Form[1] entkleidet wird, und zwar sowohl der Form dessen, aus dem der Prozeß herkommt, als auch der Form dessen, zu dem es sich bewegt. Träte es in der Form des Uebergehenden auf, so würde die Veränderung und das Uebergehen unmöglich seyn, weil es dadurch nur zur Fortsetzung des sich in sich selbst haltenden Seyns würde; es würde somit jede Bewegung überhaupt als unmöglich sich erweisen. Wollte aber der Prozeß in der Form desjenigen auftreten, zu dem er sich

1) Es ist, um Mißverständnissen vorzubeugen, die Bemerkung nothwendig, daß wir unter Form hier nicht das Resultat der Individualisirung verstehen, sondern die allgemeine Gestalt, in welcher sich die Existenz als solche hält. In dieser letzten Bedeutung ist die Form, in den Prozeß gesetzt, die Aufhebung aller Continuität des Seyns, oder sie macht jeden Prozeß unmöglich; in der ersten Bedeutung gehört die Kategorie der Form gar nicht hieher, und kann erst in viel concreteren und vermitteltern Sphären zur Sprache kommen.

bewegt oder verändert, so wäre er dieses bereits; er selbst würde also aufhören und die durch den Prozeß gesetzte Stufe wäre sonach absolut von dem Zusammenhange der Totalität des Seyns losgerissen. Ist aber so der Prozeß ein formloser, so ist leicht einzusehen, daß überhaupt dieses Sichweiterbestimmen und Uebergehen nicht als die Form des Seyns aufgefaßt werden kann. Denn, wenn man auch den Prozeß nur als das Sichbestimmen zu den einzelnen Formen und in diesen überhaupt zur Form des Seyns ansehen wollte, so werden nun auch die einzelnen durch die Actionen des Prozesses getragenen Formen unmöglich, weil sie ganz und gar nur das Resultat einer für sich ganz formlosen Thätigkeit sind. Es müßte also alle Thätigkeit in der Entwicklung aufhören, indem keine auf irgend einer Stufe der Entwicklung stehende Form auf die nächste einen Einfluß ausüben könnte, da die Vermittlung durch eine ganz formlose Thätigkeit geschehen müßte, hier aber unmöglich wäre. Allemal würde das Seyn von jeder Stufe aus in den gleichen formlosen Zustand des Prozesses oder des in den Fluß gesetzten Seyns übergehen, und damit müßte die ganze Errungenschaft des Früheren absolut verschwinden. So aber ist dann nach jedem Prozesse das aus demselben gewordene Seyn wiederum an den Anfang gesetzt, d. h. da ein solcher Anfang keine Möglichkeit zu einem Fortgange in sich trüge, gar nicht gesetzt. Es ergibt sich also, daß der Prozeß die Form des Seyns sowohl selbst nicht ist, als auch überhaupt das Seyn in einer bestimmten Form unmöglich macht, oder daß das Seyn nicht durch Selbstentwicklung und Aufhebung seiner Formen zu seiner wahren Form gelangen könne.

Steht aber nach der voraufstehenden Untersuchung der Prozeß in keinem möglichen Verhältnisse zu den einzelnen Formen und Stufen des Seyns und ist überhaupt die ganze Selbstbestimmung, in die das Seyn eingeschlossen wird, eine unmögliche; so ergibt sich nun gegen den Prozeß, wenn derselbe in sich selbst betrachtet wird, mit nothwendiger Consequenz der folgende Satz:

Die Nothwendigkeit des Prozesses überhaupt, so wie der einzelnen Entwicklungsglieder, die er durchläuft, ist durchaus nicht in der Sache selbst gegründet, sondern dieselbe ist mit subjectiver Willkühr in das objective Gebiet des Systems hineingetragen.

1) Es ist ein bekannter, von vielen und von verschiedenen Seiten gegen das Hegel'sche System erhobener Vorwurf, daß der Anfang desselben ein unbegründeter und unvermittelter sey. Schon die verschiedene Art und Weise, auf welcher Hegel zu seinem Anfange, dem reinen Seyn, kommt, muß Verdacht erregen. In seiner ausführlichsten und ersten Darstellung dieses Anfangs, in der Logik, weist Hegel auf die Phänomenologie des Geistes, als der Reinigung des Bewußtseyns von seinem Gegensatze hin, und bezeichnet sie als die Vermittlerin des Anfangs, der in der Logik auftritt. In der Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften, dagegen findet die Phänomenologie ihre Stelle an einem ganz andern Platze; nemlich sie ist dort das Verbindungs-Glied zwischen der Anthropologie und der Psychologie; ihr Resultat ist keineswegs das reine Seyn, welches sich zum Anfange der Logik bestimmt, sondern im Gegentheil, der Geist, der doch hoffentlich etwas verschieden ist von dem reinen Seyn. In der Logik der Encyklopädie aber werden dann die verschiedenen Stellungen des Gedankens zur Objectivität, dem eigentlichen Anfange, dem reinen Seyn vorangeschickt. Im Grunde dienen diese Stellungen freilich dem gleichen Zwecke, nemlich das Bewußtseyn von seinen Gegensetzen zu reinigen, und es zur ursprünglichen Identität zurückzuführen. Wenn also nun hier die Frage erhoben wird, wie die Nothwendigkeit zur Setzung des ersten Gliedes im Hegel'schen Prozesse bewiesen werde, so zeigt sich Folgendes. Man geht aus von der unmittelbaren Gestalt, welche das Denken und die Gegenstände des Denkens haben in dem unbefangenen Bewußtseyn, bald aber entwickelt sich der Gegensatz, in dem das Denken und die Welt der Objectivität zu einander stehen, der aber weiterhin zur unmittelbaren Identität des Denkens und des Seyns zusammensinkt. Der Zweifel an allem ist die gänzliche Voraussetzungslosigkeit, der freie Entschluß, rein denken zu wollen, wobei von allem abstrahirt und die reine Abstraction, die Einfachheit des Denkens erfaßt wird? [1]

Wir sehen also, die Vermittlung ist immerhin diejenige, daß von einem beliebigen Punkte im System natürlich am leichtesten vom Bewußtseyn oder den verschiedenen historischen Stellungen des Gedankens zur Objectivität ausgegangen und dann gezeigt wurde,

1) Encyklop. S. 95.

was die ursprüngliche Gestalt des Denkens sey. Es muß nun zuerst gesagt werden, daß in der Encyklopädie der Weg von außen hereingenommen, dagegen in der Logik durch die Phänomenologie des Geistes ein gewaltiger Sprung gemacht wurde, um zu dem verlangten Anfange zu gelangen, und daß man überhaupt, ohne den Anfang bereits vorauszusetzen, nicht wohl in irgend einem Punkte beginnen kann, weil man kein Verständniß des einzelnen, ohne den Anfang haben kann. Es ist auch somit ein jeder Anfang ein Anfang auf gut Glück, der nur auf subjective Beschaffenheit und ein gutes Vertreten auf das Geschick des voraussetzungslosen Speculirens gegründet seyn kann. Allein viel wichtiger ist nun die Frage, was man mit dem Anfange des Prozesses habe. Hat man damit überhaupt die absolute Form des Seyns, oder vielmehr nur das erste Glied, zu welchem sich das Seyn, als zu seinem Ansichseyn bestimmt, so daß bereits dieser Anfang nichts anderes ist, als das erste Glied in dem Prozesse, durch welchen das Seyn seine absolute sich selbst genügende Form erreichen soll? Im ersteren Falle, wenn jener Anfang die absolute Form des Seyns ist, diese aber nur durch den Prozeß selbst erreicht werden kann, darf er nicht in die drei verschiedenen Kreise des Prozesses hineinfallen, indem sonst die absolute Form selbst einseitig wäre, und somit eine Form über sich haben würde, oder der Prozeß schlechtweg aufgehoben werden müßte. Nun aber wissen wir, es ist das reine Seyn als der Anfang des Systems zugleich das Ansich der absoluten Idee, und erst im absoluten Geiste, nicht in dem reinen Denken hat das System seinen höchsten Gipfel erreicht, während es in der logischen Idee sich noch gewissermassen in dem Momente der Endlichkeit befindet. Es ist also das reine Seyn bereits ein Moment, zu welchem sich als seinem Ansichseyn das absolute Seyn bestimmt. Und nun, wie ist dieß Ansichseyn im Systeme vermittelt? Wenn das Bewußtseyn sich von seinen Gegensatze reinigt, so erhalten wir dasselbe. Allein wissen wir nun auch, daß der Anfang, den wir hier vor uns haben, dieses Erste, das sich uns durch phänomenologische Untersuchung erheben hat, gerade das erste Ansichseyn ist, zu welchem das absolute Seyn sich bestimmt. Wenn ich bei einer Stufe der Natur anfange, so komme ich auch zu ihrem Ansichseyn, werde ich daher alsbald dieses als erste Stufe des Prozesses machen?

Ja, wenn ich etwa wüßte, was das absolute Seyn überhaupt ist, so könnte es mir vielleicht einleuchtend erscheinen, daß diese reine Identität von Denken und Seyn ungefähr zur ersten Prozeßsphäre taugen würde. Aber dieß Absolute kenne ich ja beim Anfange noch nicht, und so kann ich auf einen subjectiven Reinigungsprozeß hin, von dem ich durchaus nicht wissen kann, wie weit er reicht, auch im Geringsten keine Befugniß haben, das reine Seyn oder irgend etwas anderes nur auf dieses hin zum Ansich des Absoluten zu machen. Indessen, gesetzten Falles, es träfe mein Erstes mit dem später aufgezeigten Absoluten so für den ersten Anblick auch leidlich zusammen, würde ich dann auf jenen bloßen Reinigungsprozeß hin von einer objectiven Begründung meines Anfangs sprechen können? Im Gegentheil, hier würde nun erst die Aufgabe angehen, wirklich darzuthun, daß von dem gefundenen Absoluten aus jener vorher nur postulirte Anfang auch in der That mit dialectischer und objectiver Nothwendigkeit folge. Ist aber dieß in der Hegel'schen Philosophie je geschehen? Man hat zwar immer davon gehört, daß das Resultat sich zum Anfang herstelle, allein damit dann die Kapitel und Bücher beschlossen, aber nun diesen Satz zu beweisen, oder mit dialectischer Nothwendigkeit aus dem gefundenen Resultate des absoluten Seyns diesen bestimmten Anfang des reinen Seyns hervorgehen zu lassen, davon hat man sich überall aufs sorgfältigste gehütet. Wohlweislich! Denn das hieße einem das Unmögliche zumuthen.

Das absolute Seyn sinkt in sich zusammen zum reinen Seyn, wie will man das beweisen? Leicht, könnte da einem einfallen, denn wenn es das Wesen des Absoluten ist, in der Form des Prozesses seine Form, seine absolute Gestalt zu gewinnen, so ist ja nichts natürlicher, als daß es zu dem Anfange des Ansichseyns sich bestimmen muß. Aber, heißt es auf der andern Seite, und hiemit erlischt die ganze Flamme des dialectischen Anlaufes, woher weiß man denn, daß das absolute Seyn bloß in der Form des Prozesses seine absolute Gestalt gewinnt, und daß es dann im Prozesse sich zuerst zum Ansichseyn und vielmehr nicht lieber zum Fürsichseyn bestimmen muß? Vielleicht heißt es: probirt es, geht mit und sehet, ob wir nicht das Ziel erreichen. Aber, wenn man dann auf dem Wege nichts als Schein und Widersprüche gefunden

hat, und dann zuletzt von den Gegenständen, die uns irre machen, auf den Weg zurückgewiesen wird; wenn man ferner uns in unserem Zweifel an den Gegenständen zuruft, sieh, da ist ein Weg, verlaß dich auf ihn, und wenn uns wieder der Weg nicht geheuer vorkommt, sieh, da sind Gegenstände, sie werden den Weg legitimiren: — da hat man in der That keine sehr erfreuliche Aussicht.

Aber es ist in der That im absoluten Seyn kein Bestimmungsgrund, Ansichseyn und dann Fürsichseyn zu werden. Will man nemlich die Nothwendigkeit des Prozesses nicht bloß unbegründet voraussetzen, sondern wirklich erweisen, so muß derselbe sich aus dem Begriff des absoluten Seyns darthun. Es muß also zuallererst dieser aufgefaßt werden, und von ihm aus kann es dann erst sich ergeben, daß nur im Prozesse das absolute Seyn die ihm ebenbürtige Form erhalte. Hat man aber dieß gezeigt, so wird noch ein weiterer Nachweis über die einzelne Form des Prozesses selbst verlangt. Das erstere nun kann nicht geleistet werden, weil nach den Untersuchungen über die materiellen Grundbegriffe das Absolute unmöglich selbst in die Endlichkeit eingehen kann, ohne darin sich zu verlieren. Was aber das zweite betrifft, so muß behauptet werden, daß das Einzelne der Prozeß-Form ebenso unbegründet ist. Zuerst hat nach dem obigen das absolute Seyn sich zum Ansichseyn, d. h. dem Seyn im abstracten Elemente des Gedankens zu verändern. Wir fragen, warum nicht zum Fürsichseyn, dem Seyn in seiner einzelnen Verwirklichung? Denn das absolute, wenn es nicht in ein relatives es selbst verendlichendes Verhältniß zu den endlichen Stufen des Seyns eintreten will, muß sich nothwendig ganz im gleichen Verhältnisse zum Ansich- als zum Fürsichseyn stehen. Es muß die absolute Aufhebung, sowohl des einen, als des andern seyn; das Ansichseyn ist eine endliche Stufe, wie das Fürsichseyn. Man kann deßhalb nicht sagen, daß das eine näher verwandt sey mit dem Absoluten, als das andere, weil beide in einem spezifisch d. h. absolut verschiedenem Verhältniß zum Absoluten stehen, und also beide, wenn sie vom Absoluten ausgehen sollen und können, gleich direct von ihm ausgehen müssen. Ueberdieß kann das Uebergehen zu einer der Gestalten nicht im Absoluten oder in der Form des Absoluten geschehen, denn wie weit die Form des Absoluten reicht, soweit verändert sich dasselbe auch

zu nichts, ſondern bleibt, was es ewig war und iſt; es muß alſo in einer andern Form geſchehen. Dieſe Form muß ſich alſo erſt erzeugen: da aber das Uebergehende bloß als Veränderung des Abſoluten überhaupt, alſo nur nicht in der Form des Abſoluten auftritt, und das Abſolute vernünftiger Weiſe gleich ſehr die Aufhebung aller übrigen Formen des Seyns iſt, ſo iſt dieſes Uebergehende überhaupt bloß ſich ſelbſt und der gleichgültigen Beſtimmung, Uebergang zu ſeyn, übergeben; es iſt hiemit der unendlichen paſſiven Möglichkeit der Form überlaſſen, und es wird entweder gar nichts, oder es kann ſich gar nicht nachweiſen laſſen, was es wird. Denn alle Anſichten von einer Stufenleiter, die das relative Seyn in ſich haben, erweiſen ſich als pure Vorausſetzungen. Man kann nicht etwa ſagen, das der abſoluten Form entgangene und nun der Formloſigkeit überlaſſene Seyn iſt eben deßwegen zuerſt die potentia, Möglichkeit, d. h. das Anſichſeyn, und dann erſt die Wirklichkeit ἐνέργεια d. h. das Fürſichſeyn, weil hier dieſe beide Termini in ganz unrichtiger Bedeutung genommen ſind. Iſt nemlich die Möglichkeit, wie es hier verlangt, die abſolut paſſive und formloſe, ſo kann ſie als ſolche ſich nicht halten, ſondern ſie iſt gleich der abſoluten Dahingabe; ſie iſt nicht diejenige Geſtalt, die ſich als die Möglichkeit von allem hält; dazu müßte ſie bereits in einer beſtimmten Form des Seyns ſich halten, nach welcher ſie aber dann nichts weniger, als wie man es von ihr verlangen möchte, eine ſich offenbarende wäre, ſie müßte eine im Gegentheil ſich in ſich zuſammenſchließende ſeyn. Sie iſt alſo die Möglichkeit der Ohnmacht, die unmittelbar zuſammenfällt und ſich hingibt allem dem, was Macht zu ſeyn in ſich hat; ſo daß von hier aus alles Mögliche möglich und wirklich wird. Hieraus ergibt ſich aber dann, daß der Anfang des Prozeſſes, d. h. das Sichverändern des abſoluten Seyns zum Anſichſeyn ein durchaus unbegründeter iſt,[1] ja wenn das reine Seyn in ſeiner Identität mit dem Denken überhaupt oben in ſeiner Unmöglichkeit erwieſen wurde, ſo iſt dieſer Uebergang ein abſolut unmöglicher. Daher die Beweisloſigkeit und

1) Die Rückſicht auf das folgende kann natürlich durchaus kein Beſtimmungsgrund für den Anfang geben, zumal da das Folgende alles bloß auf der Vorausſetzung des Prozeſſes beruht. Erweist ſich dieſer als unmöglich, ſo fällt das Folgende von ſelbſt.

der bloß behauptende Fortschritt, so oft es im System an diese erste Gestalt kommt. Der betreffende Charakter der ersten Stufe des Prozesses, als des Anfanges des Systems überhaupt ist so eben dargestellt worden, betrachten wir aber alle folgende Stufen des Ansichseyns, so wird sich dieselbe Erscheinung wiederholen, und das Ansichseyn immer ohne Vermittlung bloß behauptend aufgestellt werden. Die stehende Formel ist dann dafür „N. N. (z. B. der Geist) ist also u. s. w., und zwar zunächst ist er (z. B. die allgemeine Idealität der Natur). Das so zunächst liegen sollende liegt aber freilich meist sehr fern, denn so oft unsere Untersuchung dasselbe behandelte, war es gerade das seinem Wesen nach absolut Unmögliche, das πρῶτον ψεῦδος im Hegel'schen System.

2) Hat sich aber so ergeben, daß der Anfang in der Reihe des Prozesses so unerwiesen und unerweislich ist; so entscheidet dieß natürlich für alle Glieder des Prozesses, indem dieselbigen Gründe und Bedenklichkeiten bei dem Werden jedes einzelnen Gliedes in Anwendung kommen. Daß das Ansichseyn in das Fürsichseyn auf keine Weise übergehen könne, ist bei der materiellen Untersuchung gezeigt worden. Wie wenig es auch, abgesehen vom bestimmten Inhalt, bloß in Beziehung auf das Schema des Prozesses nachgewiesen werden könne, zeigt das fruchtlose Streben folgender Stelle aus Hegels Geschichte der Philosophie, wo Hegel wenigstens einen sonst selteneren Versuch der Art wagt. „Das Koncrete soll für sich werden;" sagt er, „Es ist in sich unterschieden, — als Ansich, Möglichkeit ist es noch nicht als unterschieden gesetzt, noch in der Einheit (diese widerspricht aber der Unterschiedenheit); es ist einfach und doch unterschieden. Dieser innere Widerspruch des Concreten ist selbst das Treibende zur Entwicklung. So kommt es zur Existenz der Unterschiede." [1] Hier fragen wir nun, wo findet sich dieser Widerspruch vor? Sagt man in der Sache, in dem concreten Ansich; so werden wir gewiß mit Grund antworten: Also ist es nicht an sich, und zwar gar nie an sich gewesen; die wider-

1) Hegels W. W. XIII. S. 37. Auf das Unklare Begrifflose, das sich in diesem Treibenden ausspricht, und das in der That in nichts besser ist, als das ewige Angstrad, und das sonstige Qualiren der sieben Quellgeister bei Böhme ist, darf kaum hingewiesen werden. Ein weiteres darüber wurde oben S. 146. beigebracht.

sprechende Form ist von jeher in sich zusammengesunken, und nur das Treibende bleibt, das aber dann ohne allen Kampf ganz einfach zum Werden der Unterschiede sich bestimmt. Sagt man aber: das betrachtende Subject nimmt einen Widerspruch in der Existenz wahr: so geht das die Sache selbst gar nichts an. Oder wenn er die Sache angeht, wenn er wirklich in die Sache hineingetragen wird, so übt er nicht den Einfluß, den die Betrachtung will, sondern den, der ihm objectiv zukommt, und der jede widersprechende Elemente in sich aufnehmende Existenz als eine unmögliche erweist und auflöst.

Ganz auf gleiche Weise verhält es sich auch mit den weiteren Functionen des Prozesses, durch welche das Fürsichseyn wieder zum An- und Fürsichseyn zurückbestimmt werden soll. Hier ist das Verfahren folgendes: Es wird erkannt, daß die Existenz ihrem Begriffe oder Wesen widerspreche, darum muß sie sich in ihrer endlichen Gestalt negiren, und zu ihrer wahren höheren Einheit zurückgehen. Die Unmöglichkeit des hiezu erforderlichen Actes ist gleichfalls schon früher dargethan worden; aber das Ungegründete in der Action ergibt sich leicht, wenn man bedenkt: daß der Widerspruch gar nicht existiren kann; oder in welcher Weise sollte wohl der Widerspruch in einer seyenden Existenz existiren? Der Widerspruch ist das Nichtseyn eines bestimmten Seyenden. Ist nun das Letztere, so muß der Widerspruch, d. h. sein Nichtseyn von ihm ausgeschlossen seyn; im andern Fall ist das Seyende nicht. Kann also eine Existenz seyn, so ist von ihr aus durchaus keine begründete Entwicklung zu ihrem Nichtseyn möglich. Dieses Nicht-Seyn ist zudem entweder ein absolut nichtiges und somit wirkungsloses, oder es ist eine besondere Form der Existenz, und zwar eine solche, die dem Seyn, das ihr gegenüber steht, direct entgegengesetzt ist. Das Fürsichseyn ist immer das in bestimmte seyende Unterschiede, also in die Natürlichkeit übergegangene Seyn. Der Grund aber, aus dem die Function der Rückkehr hervorgehen soll, ist wie die Function selbst eine ideale; und nun fragt es, auf welche Weise hat dieser Grund, sowohl als die daraus erfolgende Function Raum in dem einzelnen natürlichen Seyn. Ist nicht der Obersatz zum Schlusse, das sich in sich haltende Allgemeine im Einzelnen, in dem natürlichen, an sich selbst verlorenen Auftreten desselben zu

Grunde gegangen? Ist damit nicht die Entwicklung von Grund und Folge unmöglich geworden, und statt derselben nur die aus natürlicher Quelle herstammende Veränderung, das natürliche sich selbst verlierende Werden eingetreten? Wie kann also eine Evolution, die weder ihrer Begründung noch der Form ihrer Ausführung nach, noch als der in Frage stehenden Existenz innewohnend, möglich ist, auf irgend eine Weise zu der ihrigen gemacht werden? Es mag also seyn, daß ich finde, diese einzelne Existenz ist nicht jene, ist noch nicht die Absolute, aber deßwegen ist meine Reflexion und meine Betrachtung noch nicht Betrachtung und Reflexion der Sache, und die Existenz, welche aus der Form des Seyns, der der Schluß angehört, einmal hinausgetreten, wird auch ein für allemal, gegen jeglichen Schluß über sie, er mag auch so klug seyn, als er will, sich gleichgültig verhalten, und um denselben sich nichts bekümmern. Fasse einmal einer den Begriff der Natur, er nehme die immer im wirklichen und einzelnen Verlaufe auftretenden, daher ihrer selbst unkundigen Bewegungen derselben in seine Anschauung auf, er lasse dieselben auch sich entwickeln bis zum Organismus, dessen Leben noch ganz denselben Charakter hat; und nun versuche er es, denselben plötzlich in einem ihr angehörenden Schlusse, sich zum Geiste fortbestimmen zu lassen. Wem es hier nicht wie Schuppen von den Augen fällt, und wer sich nicht an einer unübersteiglichen Kluft sieht, der hat noch nie gedacht.[1]

3) Aus dem obigen hat sich ergeben, wie zwar der Prozeß stets seinen Grund in sich haben will, wie er aber denselben beständig außer sich hat, wie ganz verschieden, was aus der Sache selbst folgt, von demjenigen ist, was in Gemäßheit des Prozesses folgen soll. Es liegen jedoch diese Widersprüche in der Natur der Sache selbst. Der Prozeß wird in seinen verschiedenen Stadien eine immanente Function genannt; d. h. er selbst soll als wirkliches und allein seyendes Werden in seine Momente eingehen, er ist das Setzen des einzelnen, d. h. das Uebergehen in dasselbe, das Werden derselben; er kann deßhalb nur in seiner seyend verlaufenden Bewegung oder Verände-

1) Der Widerspruch als seyender ist ohnmächtige Veränderung, als Resultat freier Unterscheidung kann er in der seyenden Verwirklichung das Fürsichseyn nicht seyn. (s. o.)

rung aufgefaßt werden; und dennoch muß er in sich eine sich gleichbleibende Form des Seyns, die deßhalb nicht Prozeß seyn kann, und die die Grundsätze über den Widerspruch oder Nicht-Widerspruch eines Dinges enthalten soll, in sich tragen, oder äußerlich davon begleitet seyn. Denn nur auf diese Weise, wenn der Prozeß neben seinem wirklichen Eingehen in die Einzelnheit ꝛc. das Prinzip nicht nur seiner Allgemeinheit, sondern überhaupt seiner absoluten Form in sich hat, läßt sich eine Bestimmung seiner Existenz über sich selbst hinaus denken; von dem an seine Einzelnheit und Natürlichkeit dahin Gegebenen aus wäre es nach dem obigen eine directe Unmöglichkeit.

Ist aber dann dennoch ausgesagt, daß nur der Prozeß die alleinige und wahrhafte Form des Seyns sey, dabei aber der Prozeß stets für seine einzelnen Evolutionen auf ein sich in sich Haltendes, über oder in ihm Seyendes hingewiesen ist, so leuchtet klar ein, daß der Prozeß sich entweder in der Bestimmung Form des Seyns zu seyn, aufhebt und unmöglich wird, da ihm beständig eine von jedem Prozesse freie Form des Seyns als Norm vorschwebt, oder für den Fall, daß er dennoch in jener Bestimmung, festgehalten werden soll, fällt nothwendig jeder und auch der entfernteste Schein von Begründung. Denn wenn der Prozeß nicht jene absolute Form als Kanon in sich hat, so ist er eo ipso ein unbegründeter, so fern er dann, in seinen einzelnen Verlauf eingegangen von diesem einzelnen Natürlichen aus den Bestimmungspunkt zu dem einzeln und natürlich nicht Seyenden unmöglich erhalten kann; wird aber als die Form des absoluten Seyns der Prozeß festgehalten, so wäre auch jene innwohnende Urform des Seyns nicht mehr möglich, da sie selbst in ihrer Bestimmung dem Prozesse anheimfallen müßte. Man müßte also wieder auf sein Weiteres recurriren, und so fort in infinitum. Auf diese Weise widerspricht sonach dem Begriffe des Prozesses die Bestimmung, seine Begründung in sich zu haben, weil er in diesem Falle nicht mehr als die Form des absoluten Seyns erscheinen, d. h. sich selbst auflösen würde.

So zeigt es sich, daß die Versicherung, daß die Dialectik das immanente Hinausgehen der Sache selbst sey, wie sie von Anfang an unwahr gewesen ist, späterhin auch als die gefahrdrohendste Eigenschaft des Prozesses sich offenbart, welche ihm bei den

innern Bedürfnissen, die sich kund geben, alle Aussicht auf eine ursprüngliche Auflösung abschneidet.

Wenn aber so der Prozeß, weder die Elemente seiner Bestimmung, noch auch seinen nothwendigen Begriff zu erreichen im Stande ist, so muß zuletzt mit unmittelbarer Ueberzeugungskraft folgender Satz sich aufdringen:

Der Prozeß ist am allerwenigsten geeignet, Form des absoluten Seyns zu seyn, und die Widersprüche, die eine endliche Betrachtungsweise in jenen Begriff hineingetragen hat, aufzulösen.

1) Der obige Satz bleibt in seinem Rechte, ob wir den Prozeß (wie allerdings die Anschauungs-Weise im Systeme nicht constant ist) unter dem Bilde der Entwicklung und der Bewegung oder des Setzens und Gesetztwerdens ansehen. Denn in allen diesen Begriffen geht das Seyn in eine unfreie und ihrer selbst nicht mehr mächtige Gestalt ein, zumal wenn ein so besonderer Nachdruck auf das gelegt wird, daß die Entwicklung der Sache selbst angehöre. Es ist nemlich keine Entwicklung und keine Bewegung möglich, ohne daß das sich Entwickelnde und Bewegende in die unendliche Möglichkeit des Seyns wirklich eintrete, und dieselbe als herrschendes Prinzip in sich aufnehme. Denn das, was diese unendliche Möglichkeit des Seyn auf absolute Weise in sich überwunden hat, so daß es die freie Wahrheit desselben ist, kann sich nicht entwickeln, oder in eine seyende Bewegung eingehen, da jedes Prinzip zur Bewegung oder Entwicklung schon in der freien und absoluten Gestalt des Seyns einerseits überwunden, andererseits aber nach seiner unfreien an sich selbst dahingegebenen Gestalt vernichtet und zu einem ganz und gar einflußlosen herabgesetzt ist. Soll aber eine Bewegung oder Entwicklung entstehen, so kann dieß nur durch das wirkliche Eintreten verschiedener Möglichkeiten des Seyns geschehen, wobei also das Seyn auf seine absolute freie und wahre Gestalt verzichten und dagegen an das wirkliche Auftreten jener Möglichkeit sich dahingeben muß. Damit aber ist dann die ewig freie Herrschaft über sich selbst für immer verscherzt, da jene Möglichkeit ihrem Begriffe nach eine unendliche stets sich neu aus sich erzeugende seyn muß, und ebenso das Dahingegebenseyn ein unendliches, d. h. ein solches, das mit sich nie fertig wird, zu-

gleich aber ein unendlich unmächtiges ist d. h. ein solches, das d Prinzip seiner Erhebung über sich selbst immer jenseits seiner h und somit in allen seinen Evolutionen nur seine eigene Ohnmac fortsetzt. Denn wenn diese unendliche Möglichkeit des Seyn einmal in den seyenden Verlauf ihrer Verwirklichung eingegange ist, so ist ihre fernere Bewegung immerhin eine in ihrer Kategori verlaufende, und es ist aus ihr selbst das Eintreten einer über ih sich haltenden Kategorie unmöglich. Es zeigt sich also, daß de Prozeß nur als wirkliches Eingehen in die Endlichkeit möglich ist und wenn man daher denselben zur Form des absoluten Seyns macht, so hat man eine wesentlich endliche Form zu seiner Form gemacht. Gewiß das non plus ultra eines Widerspruchs.

2) Vielleicht beruft man sich darauf: daß der Prozeß auch das Aufheben des Gesetzten, die Negation der Negation sey.[1]

1) Der Ausdruck Negation der Negation ist schon ein höchst ungeschickter. Denn offenbar ist die erste Negation in einem ganz andern Sinne genommen, als die letzte. Zuerst ist sie gleich der Privation, indem sie durch das Eingehen in die Unterschiede, als Beschränkung und Verendlichung des Ansichseyenden (sollte freilich heißen Absoluten, weil auch das Ansichseyende in der Kategorie der Endlichkeit sich befindet) erscheint. Sie ist zu gleicher Zeit ein Poniren, ja in ihrem ersten Momente ein Poniren im speciellen Sinn. Dieß Negiren ist also ein seyendes, unfreies, von der Natürlichkeit dahingenommenes, von der Qualität des letzten Negirens unendlich verschiedenes, d. h. wesentlich kein Negiren. Kann man dann die darauf folgende Function des Aufhebens wieder mit dem nemlichen Ausdrucke bezeichnen, und beide Functionen fortlaufend und gleichartig wirken lassen, so beweißt man damit, daß man sich nicht bis zum reinen Begriffe des Negirens erhoben hat. In Folge dessen muß dann freilich auch das klare Bewußtseyn über den Begriff des Ponirens abhanden kommen, und hier mag die Ursache davon seyn, daß weder dieses noch jenes bei Hegel in seiner Reinheit und vollen Wirksamkeit auftreten konnte, und daher auch seine ganze systematische Entwicklung ein unmächtiges sich selbst verzehrendes Kämpfen und Ringen mit der Endlichkeit und dem Widerspruch ist, dessen gewaltiges Gewicht Tantalusartig auf das System drückt. Hiernach ist, wenn diese Function nun zur Rettung des absoluten Geistes von der modernen Schule angewendet wird, ihr Gehalt zu bemessen. Man vergleiche hiezu Michelet Persönlichkeit Gottes S. 221. Dort heißt es: „Indem Gott in der Menschwerdung aus sich herausgeht, um sich in ein Wesen zu verlieren, was um Gott als seine innerste Substanz zu ergreifen, sich selbst verliert, so verliert sich Gott in das Sich in Gott verlieren, d. h. er

Allein hier könnte man zuerst beweisen, daß dieß überhaupt nicht möglich ist, und zwar für's Erste, weil das einmal wirklich gewordene nicht mehr negirt werden kann, so fern dieß Negiren eine Kategorie ist, die von dem in das Moment der Endlichkeit und Natürlichkeit Gesetzten unmöglich erscheint, als Thätigkeit aber auf das Gesetzte aus gleichem Grunde nicht anzuwenden ist. Für's Zweite, weil auch abgesehen hievon der Prozeß, als Einheit gefaßt, unmöglich zugleich Ponirn und Negiren zu seyn vermag. Denn wenn beide Termini dem Prozesse wesentlich sind, so findet, soweit das Ponirn reicht, auch das Negiren statt; da aber das Negiren stets die Aufhebung des Ponirens ist, so leuchtet ein, daß das Ponirn überhaupt nicht erst, nachdem eine Zeitlang ponirt wurde, negirt wird, sondern gleich in seiner Wurzel aufgehoben ist, also gar nicht zu Schlag kommen kann. Denn daß eine Anschauung, bei welcher man eine Zeitlang dem Ponirn sich hingibt, bis man dem subjectiv innwohnenden Drange der Realität Genüge gethan hat, dann aber, wenn man nichts weiteres mehr weiß, plötzlich die Negation eintreten läßt, eine gedankenlose ist, die sich unfähig erweist, ihre Operation in der Form eines Begriffes zu erhalten, leuchtet ein.

In Folge dessen hat der Prozeß im Hegel'schen System die oben gestellte Forderung auch noch niemals erfüllt. Denn die Negation im Hegel'schen Systeme ist eine relative d. h. eine solche, welche einmal in die seyende Verwirklichung eingegangen, stets in diesem Charakter verläuft, daher auch in unzählige Acte zerfällt, und stets wieder zur Relativität des Seyns zusammensinkt. Mag man nun auch annehmen, die relativ sich vollziehende Negativität sey doch eine allmählige Reinigung oder ein allmähliges Annähern zum Absoluten, so muß dennoch der einfachste Begriff von dem Absoluten ergeben, daß ein nur relatives Hinausgehen über das Endliche, kurz eine relative, wenn auch unendliche Reihe von Functionen nie das Absolute erreichen könne; sondern weil das Relative unendlich ist, sinkt es unendlichmal immer wieder

findet sich selber wieder." „Darin besteht eben die Verwirklichung Gottes, daß er das Negative seiner, sich negiren sieht." Wie vermag doch wohl das Negative (das Negiren) negirt werden? Wer sieht nicht ein, daß hier mit dem Ausdruck Negiren gerechnet, nicht aber wirklich denkend verfahren wurde? Vgl. übrigens das Folgende.

zu sich selbst zurück. Man beruft sich vielleicht auf das letzte Hinausgehen der Negation, durch welches das Seyn auf absolute Weise zu seiner absoluten Form zurückgeführt, und alle vorangegangenen Prozesse in ihrem relativen Charakter aufgehoben werden sollen. Allein hiebei hat man vergessen, daß dieser letzte Act des dialectischen Prozesses in einem continuirlichen Verhältnisse zu allem Vorangegangenen steht, daß er in dieser seiner Einzelnheit sich gegen alle vorhergehende bestimme, daß er also nur als letzter einer bestimmten relativen Reihe erscheint, und somit selbst relativ ist. Stünde er aber den übrigen nicht als relatives, sondern als absolutes Glied gegenüber, so würde er seine bestimmte Beziehung auf die vorangegangenen verlieren, und somit sich gleichmäßig gegen alle d. h. gleichgültig bestimmen. Auf diese Weise erschiene also diese letzte Function als eine absolut abgerissene und vereinzelte. Es ist also auch das letzte Glied des Prozesses im System wiederum ein relatives und verendlichendes, was sich auch darin bekundet, daß von ihm aus das Seyn, um nicht einseitig und endlich zu erscheinen, wieder auf's Neue zur Relativität d. h. zu seinem Anfange zusammensinken muß. Es ist also wirklich der Prozeß unfähig seinen Zweck zu erfüllen und das Absolute zu erreichen, und nur das fortreißende und die Bestimmung unmerkende Rad des Prozesses kann dem Geiste es verbergen, daß er seinem Ziele immer noch gleich weit entfernt sey. [1]

3) Vielleicht ruft man die absolute Negativität in prägnantem Sinne noch zu Hülfe, nach welcher das Absolute auf eine absolute und ewige Weise mit allen und jeder einzelnen Stufe des endlichen Prozesses sich zusammenschließe. Hiemit aber hat man dann den letzten und besten Beweis geführt, daß der Prozeß nicht die Form des Absoluten und überhaupt nicht des Seyns seyn könne. Denn, wenn diese absolute Negativität gleich sehr in jedem Stadium des Prozesses (wie begreiflich dann ohne einzelne Beziehung auf das einzelne, selbstständige Moment) eintritt, nirgends aber im Verlauf des Pro-

1) Der Ausdruck Negation der Negation ist nicht hinreichend. Denn die letzte Negation wird, um nicht einseitig zu seyn, gleichfalls wieder negirt, und zum Anfang hergestellt. Man muß also sagen, das Absolute sey die Negation der Negation der Negation, u. s. f. bis in's Unendliche.

zesses als ein aus ihm hervorgehendes Glied, sich offenbart und offenbaren kann, so ist, wie oben schon gezeigt wurde, dieselbe bereits als Form des Absoluten vorausgesetzt. Da aber jene absolute Form überall vorausgesetzt ist und bleibt, so kann dieselbe selbst wesentlich nicht Prozeß seyn, weil sie sonst wieder einer absoluten Voraussetzung bedürfte. Somit ergibt sich, daß die Annahme eines absoluten Prius, oder eines vor allen Gliedern des Prozesses sich zu sich hinaufgearbeitet habenden Absoluten nichts anderes enthält, und setzt, als die Unfähigkeit des Prozesses und somit des Systems, Form des absoluten Seyns zu seyn oder dasselbe zu erreichen, und daß man also nothwendig zu dem schon oben berührten Unterschiede von Entwicklung des Seyns und Entfaltung im Systeme seine freilich wenig Sicherheit versprechende Zuflucht nehmen muß.

Wenn wir nun die verschiedenen unauflöslichen Widersprüche überblicken, die der Prozeß an sich und die verschiedenen in ihn aufgenommenen Bestimmungen in sich schließen, so werden wir auch hier auf verschiedene Anschauungen, unter deren Bild der Prozeß erscheint, stoßen und wahrnehmen, daß immer die eine das Widersprechende der andern verdecken soll. Und zwar wiederholt sich auch hier das gleiche Schema von Anschauungsweisen, das wir schon den materialen Hauptbegriffen des Systems zu Grunde liegend fanden.

a) Zuerst nemlich wird der Prozeß in der Kategorie des Abstracten sich selbst gleichgültigen Seyns angeschaut, derselbe stößt seine Wirklichkeit von sich ab, die Bewegung und Entwicklung hört auf eine solche in ihrem wirklichen Auftreten zu seyn, sondern sie sinkt zusammen zu dem bloßen Bild und dem Scheine desselben. Auf diese Weise entsteht dann die Behauptung, daß der Prozeß nicht die ewige Bewegung, sondern im Gegentheile, die ewige Ruhe sey, weil der Prozeß bloß zum Schein der Bewegung, welche als solche unmittelbar zum gleichfalls abstracten und gleichgültig Gesetztsm zusammensinkt, geworden ist.[1] Da aber neben der Unmöglichkeit eines solchen bloß abstracten und gegen sich selbst gleichgültigen Seyns, es von selbst einleuchten muß, daß in einem absolut Gleichgültigen kein Grund zu einer Bewegung

1) Vgl. Glaubenslehre I. S. 522. Wo namentlich auch der so naive Ausdruck des übergreifenden Prozesses angewendet wird.

liegen könne, und eine Bewegung, die ihre Wirklichkeit von sich abstoßt, d. h. nicht in sie eingeht, als ein bloßer Schein der Bewegung ein Widerspruch ist, so muß ferner in die Lehre von dem Prozesse

b) das Element einer mystischen Anschauungsweise aufgenommen werden. Hienach läßt man den Drang des wirklichen Seyns, nachdem er in die subjective Anschauung, vermöge der unausweichlichen Realität des Seyns eingedrungen ist, gewähren; man macht den Grund der Bewegung und die Bewegung selbst zur Bewegung der Sache, man spricht von einem aus dem Kampfe der Widersprüche Hervorgehenden, Treibenden, also einem an sich dahingegebenen Drange der mächtig sich regenden Natürlichkeit, von einem Uebergehen in den ernsten Kampf der Gegensätze. „Die Idee ist nicht abstract, es ist Bewegung, Prozeß.“ [1] Wenn aber dann so die Gefahr für das Seyn allzunahe liegt, in der wirklichen Bewegung und ihrem der Endlichkeit anheimgegebenen Ringen und Kämpfen zu Grunde zu gehen, dann muß in die Betrachtung auftreten

c) die reflexive Anschauungsweise. Diese ist die Anwendung der Abstraction auf das Einzelne, und wenn dann hierauf dem nach der vorigen Anschauungsweise in die Endlichkeit eingegangenen Prozeß für seine absolute Natur bange wird, so wird diese zersetzend angewendet auf seinen Verlauf. Zuerst, wenn der stumme mystische Drang auf keine Bestimmtheit der Offenbarung kommt, so tritt sie hier ein und bringt das bestimmte Ziel durch Vergleichung und Beziehung heraus; wenn aber, nachdem der Prozeß durch die Behauptung der Immanenz der Sache einer natürlichen Endlichkeit anheimgefallen ist, von ihm selbst aus keine Erhebung mehr über die Endlichkeit und daher kein Ende in der unaufhörlich sich drängenden Bewegung zu Stande gebracht werden kann, so tritt wiederum die abstracte Anschauung zersetzend ein. „Der Unterschied ist (als Negation als das Nichtseyn des Absoluten) nur ein verschwindender. Der Prozeß ist in seiner Bewegung nur Ruhe.“ [2] Und dann kann man wieder zum ersten Bilde der Anschauung zurückgehen. Da aber diese abstracte und zersetzende Function in der Wirklich-

1) Hegel W. W. XIII. S. 38.

2) Cfr. die Fortsetzung der so eben angeführten Stelle.

keit und Natürlichkeit, nachdem sie bereits in ihrem an der Sache dahingegebenen Verlauf eingegangen war, keinen Raum mehr hat, also unmöglich mehr Evolution der Sache seyn kann, so ist sie bloß als abstractes Urtheil im Betrachtenden möglich oder als Reflexion, die auf eine bloß abstracte der Wirklichkeit der Sache selbst fremde Weise die ursprüngliche Bestimmung auch auf den vorliegenden Fall in Anwendung bringt; und da dieselbe abstracte Reflexion schon bei dem Uebergehen in die Einzelnheit der Unterschiede thätig war, so geht die Sache um so leichter. Man erinnert sich, daß die gesetzten endlichen Stufen nur mit der Bestimmung gesetzt waren, sich wieder (in das Absolute) zu verlieren, sie sind also das sich selbst Verlieren. Was ist leichter, als zu begreifen, daß man verloren in das sich selbst Verlierende nicht verloren, sondern errettet, negirt, in dem sich selbst Negirenden wahrhaft affirmirt ist.

1) Das für das Hegel'sche System consequenteste und am meisten sich gleichbleibende Schema für das Seyn und seine Form im Prozesse müßte nach dem obigen das seyn, welches am meisten von der objectiven Einwirkung der Sache frei nur die abstracteste Reflexion zu ihrem Elemente und Prinzip machte. Als solches stellt sich nun folgendes Schema dar: das Seyn (als das endliche, aufzuhebende) ist nicht, (ausgedrückt im System des Seyn=Denken) und die factische Erweisung des Seyns als Nicht-Seyn ist die logische Idee. Diese ist aber nicht bloß Seyn, welches nicht ist, sondern das Nichtseyn welches ist, d. h. die logische Idee, um das Nichtseyn des Seyns zu seyn, ist; das absolute Setzen ist selbst gesetzt (vgl. Hallische Jahrbücher die Recension von Bayerhoffers Idee und Geschichte der Philosophie März 1841 S. 383.) So erscheint Natur und endlicher Geist. Da aber die Idee das Nicht-Seyn des Seyns ist, so ist dieß gesetzte Seyn nur ein Nicht-Seyn, d. h. die Idee hebt es wieder auf, das Seyn, welches nicht ist, löst sich auf in das Nicht-Seyn des Seyns. In diesem Schema erweist sich aber dann auch am eclatantesten die Unfähigkeit der abstracten Anschauungsweise, das Seyn in seiner Wahrheit aufzufassen, indem es weder einerseits das Seyn auf eine andere Weise, als auf die, in der es nicht ist, noch auch das Nichtseyn, wieder anders, als seyend erkennen kann, so daß sein ferneres Entwickeln, nur ein leeres Spiel mit unerkannten Factoren ist, das deßwegen auch zu gar keinem Abschlusse kommen kann. Zu dem bestätigt sich an diesem Exempel unser oben aufgestellter Satz, daß nemlich das Seyn im Unterschiede von dem Denken nur in seyenden Kategorien sich entwickeln könne, und daher nicht über sich hinauskomme, am allerbündigsten. Hebt man aber (was jedoch Hegel nicht that) allen und

Da aber auch die Immanenz des Prozesses in der Sache aus der ursprünglichen Anschauungsweise nicht hervorgeht, sondern nur aus einem subjectiven Drange des im Betrachtenden sich geltend machenden Seyns, oder der Realität hervorgegangen ist, und aus dieser Subjectivität erst objectiv in die Sache selbst übergetragen werden mußte, so ist es um so leichter für die ihrer Einzelnheit und ihrer jeweiligen Function nach ebenfalls in der subjectiven Betrachtungsweise, ihrer Basis und Natur aber, somit der Wirkung ihrer Function nach in der abstracten und gleichgültigen Fassung des Seyns gegründeten Reflexion, über die gleichfalls nur auf einem subjectiven Impuls beruhende, natürliche und reelle Wirklichkeit des Prozesses Herr und Meister zu werden. Ist dann das geschehen, so flukt der Prozeß, aller dieser Operationen sich bewußt, in die anfänglich Ruhe des sich selbst gleichgültigen, und deßhalb auch in seinen gleichgültigen Unterschieden sich gleichgültig haltenden Seyns als zu seiner ewigen Ruhe zusammen; um die Widersprüche, die unauflöslich durch die bloß äußerlich nothgedrungene Vereinigung widersprechender Anschauungsweisen in ein und dasselbe Bild der Anschauung aufgenommen sind, kümmert sich freilich das so gleichgültige Seyn nichts. Die philosophische Betrachtung aber, da sie die ganze Prozeßform zur Form der Sache gemacht und durch die verschiedenen nöthig gewordenen Anschauungsweisen den Stand der Dinge dahin gebracht, daß sowohl Einwurf als Auflösung nur Wiederholung derselben Functionen seyn würde, (die man freilich fälschlich als unendliche, als ruhige Einheit, als abgemachte Sache erscheinen läßt), glaubt gleichfalls aller ferneren Sorge für das in diese Form aufgefaßte Seyn sich entschlagen zu können.

Und so ist nun auch von Seiten der Form des Seyns, des Prozesses, d. h. das Absolute zunächst: „die Weltentwicklung sub specie aeternitatis, d. h. nichts Anderes, als das im Spiegel (d. i. nicht wirklich) aller entstehenden und wieder vergehenden, endlichen Geistern ewig sich selbst Anschauende," das eben dadurch wieder in die Bestimmung der abstracten, gleichgültigen Ruhe und des abstracten gleichgültigen Seyns herunterfinkt. Da

jeden Unterschied zwischen dem Denken und dem Seyn auf, so hat man keine Einheit, sondern eine Einerleiheit, d. h. den absoluten Tod der Erkenntniß.

aber jene abstracte Gleichgültigkeit eine unvernünftige und widersinnige Kategorie ist, da man sie über dieß, wenn man sie je auffassen will, als gleichgültige Ohnmacht und Endlichkeit des Seyns auffassen muß (es fehlt ihr consequenter Weise die Einwirkung, die Realisirung, d. h. das Moment der wirklichen und absoluten Ueberwindung, sie ist also gleicher Qualität mit dem Seyn als solchem, also endlich, nur mit dem Unterschiede, daß sie als die Abstraction des Seyns die absolute Endlichkeit ist)[1] so muß auch diese Definition wieder verlassen werden, man muß auf ein absolutes Prius, ein absolutes Ich, das keine Entwicklung kannte, auf eine absolute Bewegung, die über allen Momenten des Prozesses steht, zurückkommen, man muß sagen, die Idee sey die absolute Kraft, die sich ganz in ihr Andersseyn entläßt, und sich doch in ihm gleich bleibt, und es in ihre Identität aufhebt.[2] Dabei sollte man aber nur einsehen, daß diese absolute Kraft, dem Sichentlassen, dem Sichgleichbleiben und dem Aufheben vernünftiger Weise vorausgesetzt seyn muß, also wesentlich diese Momente alle nicht ist, daß also die Setzung der Momente kurz der Prozeß nicht jene Kraft selbst ist, indem man sonst auf eine weitere Kraft rekurriren müßte, daß man also von dem Absoluten im Prozesse selbst gar nichts, und vom Endlichen, das man, ihm selbst und dem Absoluten widersprechend, zu letzterem hinauf mystificiren wollte, nichts Wahres gesagt hat, daß man also wieder an den Anfang des Erkennens zurückgeworfen sey. So ist also die unmittelbare Definition, die aus dem System für das Absolute folgt, eine widersinnige und widersprechende, die aus dem Widerspruche hervorgehend, immer wieder in das Gebiet der absoluten Finsterniß und Nacht zurückführt; und

1) Vgl. hiezu oben S. 68. und die dort angeführte Stelle aus Hegels Logik.

2) Vgl. die Recension von Webers Construction des absoluten Standpunktes von Bayrhoffer in den Berliner Jahrbüchern May 1841. S. 669. Wenn wird doch einmal die Zeit kommen, in welchem die Anhänger der Hegel'schen Philosophie uns nicht mehr sagen, was die Idee, das Absolute sey; das ist sicher nun zur Genüge und in allen Nüancen des Ausdrucks viel tausend mal gesagt worden. Möchte es denselben belieben, auch darüber sich auszulassen, wie die Idee oder das Absolute ꝛc. alles dasjenige sey, was ihm von ihnen zugemuthet wird.

es ist hier der Knoten, von welchem aus die Bande des Systems sich lösen, und dasselbe in seine Elemente zurücksinkt.

Schluß.

Halten wir nun zum Schlusse noch das letzte Kapitel mit dem vorangegangenen zusammen, so ergibt sich uns, daß die Grund-Widersprüche, welche in der Gottes-Lehre der modernen Philosophie sich vorfinden, nicht sowohl in der ihr eigenthümlichen Fortbildung des Hegel'schen Systems, als vielmehr in den Grund-Theorien dieses selbst ihren Ursprung haben, und daß sofort die verschiedenen Richtungen, die von dem Systeme ausgiengen, nur als Auffassungen der verschiedenen Möglichkeiten, die im Systeme seiner unvollendeten und ungeklärten Gestalt halber sich vorfinden, aufzufassen sind. Da aber diese Möglichkeiten Resultate ursprünglich aufgenommener, aber unaufgelöster und sich widersprechender Anschauungsweisen sind, so ist der strenge Gegensatz, in welchem die hervorgegangenen einzelnen Richtungen gegeneinander getreten sind, leicht erklärlich. Zugleich aber ist es ebenso einleuchtend, daß der gegenseitige Kampf dieser Richtungen gegeneinander, da sie alle-sammt nur die Unfähigkeiten des Hegel'schen Systems zu ihrem Elemente haben, ohne allen Erfolg bleiben werde, so lange dieselbe an diesen ihren einzelnen und unterscheidenden Grundsätzen festhalten. Das Resultat des Kampfes kann nur die Ueberzeugung von der Endlosigkeit desselben und die daraus sich ergebende Abspannung und Ermattung seyn. Das einzige aber, das Noth thut, ist nach dem bisherigen da, daß, abgesehen von allen Eigen-Grundsätzen, der Blick auf die Fundamente des Systems selbst gerichtet, und dieß mit freiem und unsichtigen Blicke in Untersuchung gezogen werden.

Eine solche Prüfung, wie wir sie oben anzustellen versuchten, muß aber dann neben ihrem negativen Gehalte für die Fixirung der Gotteslehre, um die es sich bei jedem System als seiner höchsten Spitze handelt, folgendes Resultat haben:

1) Gott und Welt können auf keine Art und Weise zusammenfallen; will man also das Seyn der Welt nicht in Abrede

stellen, was nur durch einen sinn- und verstandlosen Scepticizismus möglich ist, so muß Gott als das absolute Seyn nicht nur angenommen, sondern ihm eine von der Welt ganz und gar verschiedene Existenz zugewiesen werden.

2) Das Seyn Gottes ist nur unter und in einer absoluten, sich in sich haltenden Form möglich. [1]

3) Die Welt kann weder auf irgend eine Weise aus Gott hervorgehend gedacht werden, noch kann dieselbe auch wieder in Gott zurückgehen. [2]

4) Die Form des Prozesses ist also weder auf das immanente noch auf das transeunte Wesen Gottes anwendbar, und alle Systeme, welche auf irgend eine Weise Gott und sein Verhältniß zur Welt unter diesem Schema vorstellen, fallen dem Pantheismus und hiemit der Unwahrheit anheim.

Dieß wären die Resultate, welche aus den voranstehenden kritischen Untersuchungen über die nothwendigen Formen des Seyns hervorgehen, und von denen wir glauben, daß sie *als nothwendige Grenzen*, innerhalb welcher sich jede Gottes-Lehre zu halten hat, anzusehen seyen; wobei wir die Leistung keines andern Dienstes für uns in Anspruch nehmen, als den, nachgewiesen zu haben, auch für das philosophische Bewußtseyn der Zeit, daß die alten Säulen der Offenbarung noch die Träger der alleinrichtigen Gotteserkenntniß seyen, und daß daher jede Ueberschreitung derselben zugleich eine Verirrung der Erkenntniß seyn muß, auf welche Art und Weise, und wo auch solche Ueberschreitungen vorkommen und vorgekommen seyn mögen. Denn wenn irgendwo so gilt auf gar mannigfaltige Weise auch hier das alte Wort: peccatur et intra. Mehr als Winke für die Erfüllung des abgegrenzten Territoriums zu geben, oder auf die Fragen, die sich auf diesem Gebiete allerdings vielfach erheben, einzugehen, verbot der Umfang und die Absicht gegenwärtiger Schrift,

1) Diese Form nennen wir die Persönlichkeit; wobei oben nachgewiesen wurde, daß das Hegel'sche System weder von der nothwendigen Form des Absoluten, noch von dem Begriffe der Persönlichkeit eine genügende Einsicht hat, und daher auch über Beides keinen berechtigten Ausspruch thun kann.

2) Darum der Termin der christlichen Dogmatik: **Deus creavit mundum.**

deren Zweck vollkommen erreicht ist, wenn das theologische Zeitbewußtseyn einerseits von der ganz ungegründeten Furcht vor dem Auslaufen der modernen Philosophie sich befreit, andererseits aber sich aufgefordert sieht, mit erneuerter, unerschrockener und freier Thätigkeit auf die geoffenbarten Gründe der Gotteserkenntniß zurückzugehen, an derselben festzuhalten und fest zu vertrauen, daß hier die Anschauung ist, auf welche jede auch noch so weit geförderte philosophische Spekulation in allem dem, was ihr Wahres zu Grunde liegt, immer wieder zurückkommen muß. Nur muß man etwa sich ergebende Bedenken nicht scheuen, und weichlich zu Accomodationen sich verleiten lassen. Daß ausserhalb der von der Offenbarung gezogenen Grenzlinien in der Gottes-Erkenntnisse nur absoluter Widersinn und schlechthinige Unmöglichkeit sich befinde, glauben wir auch für das Zeitbewußtseyn erwiesen zu haben, und es ist die Aufgabe nur die: innerhalb dieser Grenze diejenige Auffassung zu finden, die den gestellten Forderungen mit Klarheit, Consequenz und Einheit der Anschauung entspricht.

3 2044 073 419 814